קובץ

כינוס תורה

ליובאוויטש

❀

כולל שיעורים שנאמרו בעת הכינוס תורה שהתקיים
בבית המדרש של כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש,
אסרו חג הסוכות, ה'תשכ"ו

יוצא לאור על ידי

מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

770 איסטערן פארקוויי ברוקלין, נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות עשרים ושבע לבריאה

מפתח

הוספות

Printed in the United States of America by
BALSHON PRINTING & OFFSET CO.
480 SUTTER AVENUE BROOKLYN, N. Y. 11207

ב״ה

פתח דבר

על ימי החג באים הנה, להסתופף בצל כ״ק אדמו״ר שליט״א, הרבה אורחים ממדינות שונות, וגם מערים שונות דארצה״ב, וביניהם כמה רמי״ם, ר״י, רבנים וכו׳.

ובקשר עם זה, הנה בהסכמתו וברכתו של כ״ק אדמו״ר שליט״א, הונהג מדי שנה בשנה (החל משנת תשי״ח) לסדר „כינוס תורה״ פעמיים בשנה: א) באסרו חג השבועות (זמן מתן תורתנו). ב) באסרו חג הסוכות (למחרת שמחת תורה — יום בו מסיימים וגם מתחילים את התורה). — הכינוס נערך בבית המדרש של כ״ק אדמו״ר שליט״א.

תכנית הכינוס: פלפולים וחד״ת ע״י הר״מ ור״י ישיבות תומכי תמימים בכ״מ, וגם ע״י הרבנים האורחים וכו׳.

למותר לבאר את חשיבותו ורב ערכו של כינוס זה. ראוי לציין פה, אשר בעת ההתועדות ביום השני של חג השבועות דשנת תשי״ח, הואיל כ״ק אדמו״ר שליט״א לאמר, בין שאר שיחותיו הק׳, פלפול עמוק משולב בגליא דתורה ופנימיות התורה, ובסיום השיחה העיר כ״ק אדמו״ר שליט״א, אשר הפלפול שאמר הוא בתור השתתפות מצדו בהכינוס תורה (הראשון) שיתקיים למחר ביום אסרו חג. מני אז זיכה כ״ק אדמו״ר שליט״א כו״כ פעמים את משתתפי הכינוס באמירת שיחה מיוחדת (וכמנהגו בקודש — משולבת השיחה מגליא דתורה ופנימיות התורה) בעת ההתועדות דיו״ט שלפני יום הכינוס.

גם באסרו חג הסוכות דשנת תשכ״ו נערך כינוס תורה שהתקיים בבית המדרש של כ״ק אדמו״ר שליט״א.

המשתתפים בהכינוס: מהאורחים שבאים על ימי החג, ואנ״ש בכלל וגם תלמידי ישיבות תומכי תמימים.

הכינוס נמשך בערך שש שעות ופעל התרשמות עמוקה והתעוררות הדדית חי׳ בין כל המשתתפים — התעוררות כזו המביאה בעקבותי׳ התמסרות ללימוד התורה בכלל ותוספת אומץ ליגע בתורה בעיון ושקידה.

והננו מעתיקים קטע אחד משיחות הק׳ של כ״ק אדמו״ר שליט״א בענין זה (נדפסה בלקוטי שיחות כרך ב׳ ע׳ תקסו — מהנחת א׳ השומעים אלא שהוגה עוה״פ וכו׳):

...באמת איז דער ענין פון גודל הכרח הלימוד בעיון אַ פסק פון אַ משנה מפורשת: עשיר שהביא קרבן עני לא יצא[1], וואָס די סברא איז דאָך אַ בנין אב אויך אויף נאָך ענינים בתורה, וכפרט בנדו"ד ע"פ מחז"ל — אין עני אלא בדעת ואין עשיר אלא בדעת[2].

דער וואָס איז אַן עשיר בדעת, אַז ער איז שייך צו לערנען בעיון, והביא קרבן עני, אַז ער לערנט נאָר דעם שטחיות הענין, לא יצא. ובמילא פעלט אויך אין די ענינים וואָס ער דאַרף אויפטאָן.

ובמיוחד: עס איז דאָך פאַראַן ד ע ר ענין בלימוד התורה וואָס עס דאַרף זיך אויפטאָן אַזוי ווי דורך הקרבת קרבן[3], בשעת אָבער אַז לא יצא, טוט זיך ניט אָפּ דער ענין.

און ניט נאָר דער שלימות הענין וואָס תורה דאַרף אויפטאָן האָט זיך ניט אָפּגעטאָן, נאָר עס פעלט אין דעם עצם ענין פון זיין לימוד התורה.

דער דין אין לימוד התורה איז, אַז אויב איין ווילע האָט ער געקענט לערנען תורה און ער האָט ניט געלערנט איז, כי דבר ה' בזה וגו', ווי עס שטייט אין גמרא[4] און דער אַלטער רבי ברענגט עס אין ערשטן פרק תניא. עס העלפט ניט וואָס ער זיצט און לערנט די גאַנצע צייט, וויבאַלד ער האָט איין ווילע ווען ער האָט געהאַט די מעגלעכקייט לערנען תורה פאַרפעלט, הייסט ער אַ בוזה דבר השם.

אַזוי ווי דאָס איז אין זמן (וכמות) — קען מען זאָגן אַז דאָס איז אַזוי אויך אין כחות הנפש (ואיכות).

אויב ער נוצט ניט אוים אַלע כחות וואָס ער האָט אין תורה, מעג ער אַפילו לערנען די גאַנצע צייט וואָס ער האָט, נאָר ס'איז פאַראַן איין כוח השייך לזה וואָס ער האָט אים ניט אויסגענוצט אין תורה, איז מצד דעם וואָס ער נוצט ניט אוים דעם כוח, איז דאָס (בדקות) — ביטול תורה, און בדקות איז אויף דעם פאַראַן דער סיום הפסוק הנ"ל, ר"ל.

אַז מען לערנט תורה לגירסא, נוצט מען טאַקע אוים דעם כוח הדיבור, למוציאיהם בפה, וואָס דאָס איז גאָר אַ גרויסע זאַך[5], מען נוצט די חיצוניות המחשבה וחיצוניות השכל, אָבער דעם כוח ההסברה, כוח ההעמקה וכוח ההמצאה, וואָס דאָס איז דער חב"ר שבנפש, האָט

1) סוף נגעים.

2) נדרים מא, א.

3) מנחות בסופה.

4) סנהדרין צט, א.

5) עירובין נד, א.

ער ניט אויסגענוצט, ובמילא איז דאָס (בדקות) אַן ענין פון ביטול תורה [6].

וואָרום ווער האָט דאָ געלערנט, מער ניט ווי אַ האַלבער מענטש, דער צווייטער האַלבער מענטש האָט ניט געלערנט, נאָך מערער, וועלכער האַלבער מענטש האָט געלערנט, דער חיצוניות'דיקער, אָבער דער עיקר'דיקער האַלבער האָט גאָרניט געלערנט.

און דאָס מאָנט מען ביי יעדן איינעם, אַז ער דאַרף אָפּשאַצן וויפל ער קען זיך אַריינטאָן אין תורה, און אויף אַזוויפיל דאַרף ער האָרעווען, און אויב ער האָרעוועט ניט מיט אַ ל ע זיינע כוחות, הגם ער האָרע־וועט טאָקע, אָבער וויבאַלד אַז עס זיינען ביי אים געבליבן כוחות, ובפרט אויב — עיקר'דיקע כוחות, וואָס זיי האָט ער ניט אויסגענוצט, לא יצא ידי חובתו [7].

ועוד ענין בזה: מצות ת"ת (תושבע"פ) — איז די הבנה — לעיכובא [8]. אויב אָבער ער לערנט שלא בעיון, איז דאָך פשיטא אַז ער איז ניט יגע בכח ההבנה, גייט ער אַריין אין סוג וואָס אמחז"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין [9].

ער קען אַפילו האָבן גוטע חושים, און וואָס ביי אַן אַנדערן דאַרף נעמען אַ ריבוי זמן וביגיעה רבה, נעמט ער דאָס אין ווייניק צייט ובנקל, אָבער אויב ער האָרעוועט ניט אין דעם מיט ז י י נ ע אַ ל ע כוחות, איז דאָס לא יגעת, ובמילא קען ניט זיין דער ומצאת [10].

ולאו דוקא אין תורה, נאָר אַזוי אין אַלע ענינים וואָס מען דאַרף אויף זיי האָרעווען, ווי אויף יראת השם ואהבתו, וואָס עס שטייט אויף דעם דער לשון יגעת [11], אַזוי אויך אין קיום המצות וואָס מען דאַרף אויף דעם האָרעווען [12], — קליפה וסטרא אחרא גיט אומזיסט, ווי עס שטייט הדגה אשר נאכל במצרים חנם [13], אָבער אין קדושה דאַרף מען

---

6) עיין ב"מ (לג, א) גמרא אין לך כו'. ובפוסקים שם. וע"פ הנ"ל (בפנים) יש להוסיף ביאור במש"כ בשו"ת בית אפרים (חאו"ח סיס"ח) בביאור מרז"ל מבטלין ת"ת מפני מקרא מגילה, שהרי גם במקרא מגילה יש ענין ת"ת (וראה שו"ע אדה"ז סמ"ז סוס"ו סברא האחרונה) ואכ"מ.

7) ראה ר"ן פסחים פ"י מ"ה. בתויו"ט שם.

8) שו"ע אדה"ז או"ח ס"ג ס"ב. הל' ת"ת ספ"ב.

9) מגילה ו, ב.

10) ראה קונטרס ומעין מט"ז פ"ב.

11) בביאור — קונטרס העבודה פרק ג.

12) זח"ב קכח, א.

13) סידור עה"פ אל תבטחו בנדיבים. רשימות הצ"צ לתהלים שם.

האָרעוועז, — איז אין די אַלע ענינים, דאַרף מען האָרעווען בכל כוחות נפשו, און אויב ניט גייט עס אַריין בכלל לא יגעת ומצאת אל תאמין.

ולאידך גיסא, אויב מען האָרעוועט כדבעי, איז אַפילו דער וואָס האָט פשוט'ע חושים, וויבאַלד אָבער ער האָרעוועט אויף דעם, האָט ער די הבטחה אַז יגעת — ומצאת, ביז אין אַן אופן פון מציאה — שלא בערך היגיעה.

* * *

פתיחתו של הכינוס: „חזרת" השיחה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין צל סוכה — ע"י ה„חוזר" הרב ר' יואל שי' כהן.

אח"כ — הרצאת חידושי תורה ופלפולים עפ"י הסדר דלהלן:

הרב ר' ישראל יצחק שי' פיעקארסקי, ר"מ ראשי דישיבת תומכי תמימים בברוקלין — בענין מלאכת הוצאה (שבת ב, תוד"ה יציאת).

הרב ר' שרגא מלך שי' קפלן, ר"מ בישיבת תומכי תמימים לוד־כפר חב"ד — בענין זה וזה פאה (ב"ק כח).

הרב ר' יצחק שי' דובאוו, רב ור"מ במאנטשעסטער, אנגלי' — בענין נכסי דבי בר סיסין, ובענין דלי לי' צנא דפירי (ב"ב ל. לה, ב).

הרב ר' חיים מאיר שי' בוקיעט, ר"מ בישיבת תומכי תמימים בברוקלין — בענין תופס לבע"ח (ב"מ י, א).

הרב ר' ישראל שי' פרידמאן, ר"מ ישיבת תומכי תמימים בנוארק — בענין עד המסייע (ב"מ ב, ב).

הרב ר' שלום שי' אידעלמאן, ר"מ בישיבת אהלי יוסף יצחק בקאסא־בלאנקא, מאראקא — בענין שיעור משקין וזמן צירופם לשיטת הרמב"ם (שו"ת שארית יהודה ח' או"ח סי' טו).

הרב ר' יעקב נח שי' קראנץ, רב בדיטרויט — בענין צל סוכה המדובר בה„שיחה".

הרב ר' מרדכי שי' מענטליק, ר"מ בישיבת תומכי תמימים בברוקלין — בענין צל סוכה (שו"ע אדמוה"ז סי' תרלא).

במשך זמן השמעת הפלפולים ניתנה הפסקה קצרה, ובשעה זו נשאו ונתנו המשתתפים בהענינים שדוברו.

בעת הפסקה הלזו חילקו בין המסובים את החלה והמשקה — מתת־ידו של כ"ק אדמו"ר שליט"א בההתוועדות דשמח"ת, עבור משתתפי ה„כינוס".

ומוגש בזה השיעורים שנאמרו בעת כינוס תורה דאסרו חג הסוכות, תשכ"ו. כן הוספנו בסוף הקובץ עוד שיעורים שנאמרו בעת כינוסי־תורה שונים.

המערכת

ר"ח סיון, ה'תשכ"ז, ברוקלין, נ. י.

הרב ר' ישראל יצחק פיעקארסקי
ר"מ ראשי דישיבת תומכי תמימים בברוקלין

בענין מלאכת הוצאה

הנה במשנה ריש שבת כ' התוס' הא דנקט התנא לשון יציאות השבת ולא הוצאות, הוא משום דלישנא דקרא נקט אל יצא איש ממקומו (עירובין י"ז ע"ב) אל יצא עם הכלי ללקוט המן, ורש"י בד"ה שתים שהן ד' בפנים מביא את הקרא דויעבירו קול במחנה דמזה ילפינן הוצאה, משמע דרש"י סובר דעיקר לימוד הוצאה הוא מויעבירו, ולתוס' העיקר לימוד מואל יצא איש ממקומו.

בפשיטות הנ"מ אי הלימוד הוא מאל יצא איש ממקומו, או מויעבירו קול במחנה, לפי מה שאמר הרמב"ן ובשפת אמת ריש מסכתא וז"ל דעיקר מלאכת הוצאה הוא משום מה שמוציא החפץ מאותו רשות שמונח בו רק דכל זמן שאינו מכניסו לרשות ההפוך לא נחשב הוצאה גמורה ומאי דקפיד רחמנא שלא להוציא מרשות לרשות הי' הקפידא על ההוצאה של חפץ עכ"ל.

א"כ לפי"ז כל מלאכת הוצאה היא מה שמוציא מרה"ר או מרה"י רק שיש תנאי בדבר דמתי נקרא הוצאה מרה"ר דוקא כשהחפץ נח כבר ברה"י, ובלא"ה לא מיקרי הוצאה, ועי' בשפת אמת הטעם דעיקר מלאכה היא העקירה מרה"ר או מרה"י מפני דכתיב אל יצא איש ממקומו העיקר הוא מה שמוציא ממקום רק מתי הוי הוצאה אי מונח ברשות אחר אז הוי הוצאה, א"כ כל ההנחה הוי רק כדי שתהא הוצאה, וזה הוי רק אי ילפינן מואל יצא איש ממקומו. אבל אי ילפינן מויעבירו קול במחנה אז יכולין לומר דהאיסור הוא עקירה והנחה תרוויהו הוי בכלל האיסור לא משום כדי שתהא עקירה והוצאה מרשות אלא דהמלאכה הוא עקירה והנחה.

א"כ לפי"ז לדעת רש"י דעיקר לימוד מויעבירו הוי עקירה והנחה תרוויהו הוי המלאכה, אבל לפי דברי התוס' דעיקר לימוד מואל יצא איש ממקומו העיקר הקפידא על העקירה מרשות, אלא צריך הנחה כדי שתהא עקירת רשות דכל זמן שלא מונח ברשות אחר לא הוי עקירה מרשות.

ובזה מובן פלוגתת רש"י ותוס' (ד' ג') אי ההנחה צריך להיות ע"ג קרקע, דרש"י סובר דבעי הנחה על גבי קרקע, ותוס' סובר דלא בעי הנחה על גבי קרקע, דאולי לשיטתייהו, דרש"י סובר דעיקר לימוד מויעבירו קול במחנה א"כ העקירה והנחה הוי תרוויהו ממלאכה א"כ בעיא הנחה גמורה על גבי קרקע דזה הוי הנחה גמורה, אבל תוס' לשיטתו דס"ל דעיקר לימוד

מואל יצא איש ממקומו הוי המלאכה העקירה רק דבעיא הנחה כדי שתהא עקירה מרשות ואם לא מונח לא הוי הוצאה מרשות לכך כדי שתהא עקירה מרשות סגי הנחה קצת ע"כ לא בעי לדברי התוס' הנחה על גבי קרקע.

ובזה מובן פלוגתת הגמ' (שבת ד' ק') אי תוך ג' צריך הנחה על גבי משהו, דהנה עי' בספר שו"ת ארץ צבי (סימן קי"ב) שהקשה ממג"פ אי אמרינן לבוד והוי כמונח על גבי קרקע א"כ גם משהו לא יצטרך, ואי לא אמרינן לבוד לגבי הנחה א"כ יצטרך הנחה על גבי מקום ד', ואמר שם בהקדם דברי ירושלמי פ' הזורק דרבי אית לי' גבי גט אויר מחיצות כממשן ולא לגבי שבת, ומ"ש גבי שבת כתיב לא תעשה מלאכה אבל נעשית היא מאלי' אבל גבי גיטין ונתן כתיב עכ"ל הירושלמי, נראה דקלוטה הוא פעולת התורה ודומה לזה עוקר וזה מניח, וכן בנ"ד לבוד הוא פעולת התורה ולא חשיב פעולת אדם ודומה להאי דשבת (ד' ה') מה לי הטעינו חברו ומה לי הטעינו שמים, אך כל זה שאין לו הנחה כלל לולא הלבוד, אמנם אי מונח על גבי משהו א"כ חשיב האדם המונח, אך דאינו מונח על גבי מקום ד' רק מצד לבוד, ולענין שתעשה מקום ד' ע"י התורה בזה לא מצינו שיחשב כזה עוקר וזה מניח על ידי זה שתעשה מקום ד' על ידי אחר עיי"ש.

א"כ מבואר משם דלכך בעי הנחה על גבי משהו מפני דלבוד הוא רק התורה עושה כמונח ולא הוי מעשי' דידי' (ומצינו כעין זה בתוס' סוכה ד' י"א ע"ב בד"ה דשלפינהו שלופי דאע"ג דחשיב כתלוש מ"מ כיון דלא נקצץ לגמרי לא אמרינן זו היא עשיה מפני דכל העומד לתלוש כתלוש דמי זה היא מצד התורה לא חשיב עשי' דידי') והמ"ד דסובר דלא בעי הנחה על גבי משהו ע"כ ס"ל דאע"פ דכל ענין לבוד הוא מצד התורה מ"מ הוי הנחה, ובזה מובן דפליגי אי ילפינן הוצאה מואל יצא איש ממקומו אז העיקר הוצאה העקירה והנחה היא רק כדי שתהא עקירה על כן סגי הנחה על ידי התורה דעכ"פ מה שזורק תוך ג' זה גרם שיעשה התורה הנחה סגי באופן כזה דכל הנחה הוי רק כדי שתהא עקירה, ולא דמי לזה עוקר וזה מניח, דעכ"פ הוא זרק תוך ג' והתורה עשאה הנחה מצד לבוד והוי כמו שמניח על גבי קרקע, אבל רבא דסובר דבעי הנחה על גבי משהו דלבוד לא מהני מפני דלא הוי עשי' דידי' סובר דילפינן מויעבירו קול במחנה בעי הנחה גמורה לא על ידי לבוד שהתורה עשאה הנחה, ולכך סובר דבעי הנחה על גבי משהו.

ולפי"ז יש לומר לפי מה שהקשו האחרונים על המשנה פשט העני את ידו מהא דאמרינן (בעירובין דף כ') לא יעמוד אדם ברה"ר וישתה ברה"י וכן להיפך וכתב התוס' שם בפרק בתרא מוקי לה בחפצים הצריכים לו וגזרינן דלמא יכניס אצלו, וקשה דתיפוק לי' דקא מעייל מרה"ר לרה"י כמו משתין ורק מרה"ר לרה"י דאסרינן לקמן, ותי' רש"י לקמן דלא דמי למשתין ורק דשותה עביד עקירה והנחה בחד רשותא דמשקין נחית בתוך

פיו שהוא מקום פטור, ואע״ג דחוזרין ונבלעין אין לחוש הואיל ונחו במקום פטור, ואע״ג דבמקום שאין בו ד׳ על ד׳ אמרינן ובלבד שלא יחליפו התם גזרינן דילמא אתי לאפוקי בהדיא אבל הכא אי אפשר כלל שלא יניחו מעט בפיו קודם שיבלעם, אבל משתין ורק לא חשיב מקום פטור כיון דפיו וגופו הוי במקום אחד, ולפי זה הי׳ מותר להוציא ראשו לרה״ר ולרוק כיון דפיו במקום אחר הוי מקום פטור כו׳ אבל מפרק קמא דשבת דף ג׳ קשיא דאמרינן התם אדרבה משחשיכה דאי שרית לי׳ אתי לידי חיוב חטאת לא קנסינן, והשתא היכי אתי לידי חיוב חטאת הואיל ונחו בידו שהוא מקום פטור, וי״ל שלא חשיב הנחה במקום פטור אלא בדבר שהוא נוטל ממקומו, אבל התם שהכלי נח מאלי׳ לא חשיב הנחה במקום פטור וכו׳ וא״ת אכתי אפשר דלא אתי לידי חיוב חטאת כגון נותן מידו זאת לידו אחרת, וי״ל דאיירי כשהנקב קטן שלא יוכל להכניס שתי ידיו עכ״ל התוס׳. והקשו האחרונים ממשנה דידן דאמאי חייב העני או הבעה״ב היכא שנטל מיד חברו כיון דהיה הנחה במקום פטור בידו בשעה שהיה עדיין ברשות אחרת והוי לגמרי כמו שותה.

והנה בספר אבן העוזר או״ח (סימן שמ״ט) וזה לשונו ובמכילתא לקמן דכתיב בשם התוס׳ והרא״ש דאם אדם עומד ברה״י ופושט את ידו לרה״ר ולקח משם חפץ ושהה בידו פטור אף שהחזיר ידו ע״כ. ונבאה מדבריו שמחלק בין שהה ללא שהה, ובאמת דזה בודאי היכא דלא שהה חייב א״כ המשנה מיירי בלא שהה.

אמנם שאר אחרונים תירצו דדוקא בשתי׳ דהוא שותה בכלי ולקח מתחלה המים לידו והוי עקירה בידו ואח״כ מניח לפה דהוא מקום פטור וקרי שפיר הנחה במקום פטור, אבל בשעומד ברה״י ולקח חפץ ברה״ר לא מקרי הנחה במקום פטור דאין זה הנחה רק נחשב לעקירה הכל דלא כספר אבן העוזר הנ״ל ועי׳ בספר עץ הדעת טוב בזה.

הנה יש פלוגתא בין האחרונים אם אחד עושה עקירה בידו וגופו במקום אחר אם זה מה שמונח בידו הוי הנחה או לא, ויש לומר ג״כ דתלוי בזה, אם נימא דעיקר ילפותא מואל יצא איש ממקומו א״כ העיקר מה שמוציא מרשות רק כל זמן דלא הוי הנחה במקום רה״י לא הוי הוצאה גמורה מרשות, ואם מניח במקום פטור מפני דמקום פטור לא הוי רשות ואין מניח במקום רשות לא הוי עקירה גמורה ורק רשות ההיפך הוי עקירה גמורה, א״כ ניחא דברי האבן העוזר אע״פ שעוקר בידו מ״מ מה שמונח בידו הוי קצת עקירה דלגבי זה הוי הנחה כמו שמונח במקום פטור דהוי הנחה שיהי׳ קצת עקירה אבל לא לחייב עלי׳, א״כ כאן גם כן הוי הנחה לגבי זה, דבאמת כל הנחה הוי רק לגבי שיהי׳ עקירה, ואם מונח במקום פטור הוי קצת עקירה אבל לא לחייב עלי׳, אבל אי ילפינן מויעבירו קול במחנה אז בעי הנחה גמורה א״כ בזה שעושה ביד עקירה לא הוי הנחה ודו״ק היטב בזה.

ובזה מובן פלוגתת התוס׳ רי״ד ריש שבת עם המג״א דהנה התוס׳ רי״ד ריש שבת כתב דנכרי המביא חפץ לרה״י מותר לישראל לקבלו אף שעושה הנחה לאו כלום הוא, ואף דבריש מכילתין המניח פטור אבל אסור היינו דוקא התם דעדיין לא יצא החפץ לגמרי לחוץ דידו בתר גופו גרירא וכשזה מקבל ממנו גומר גוף הוצאה ולא הנחה לבד עיי״ש, והמג״א (סימן ש״ז ס״ק כ׳) כתב היפוך דברי התוס׳ רי״ד ועי׳ אבני נזר או״ח סימן מ״ח סק״ג עיי״ש.

ולפי״ז מובן אם נימא דהוצאה מוכח מויעבירו קול במחנה א״כ הנחה הוי חלק מהמלאכה ולכך אמר המג״א דהנחה אסור לעשות ישראל, אבל אי נימא דעיקר ילפותא מואל יצא איש ממקומו א״כ עיקר הוא העקירה אלא דהעקירה לא נגמר עד שעושה ההנחה אם עושה ההנחה או עוקר מרשות, וזה ניחא אם הוא עושה העקירה, אבל אם העכו״ם עושה העקירה והישראל עשה ההנחה לבד אין שייך לומר שישראל במה שעושה הנחה עוקר מרשות שהישראל לא עשה כלל עקירה, רק הנחה לבד, וא״כ הנחה לבד לא הוי כלל איסור דכל הנחה הוי רק משום שמניח עושה העקירה, והכא לא עשה כלל הישראל עקירה, והנחה לא הוי כלל חלק מהמלאכה, ולכך קאמר התוס׳ רי״ד שמותר דס״ל דעיקר ילפותא הוא מואל יצא איש ממקומו.

ובזה יש ליישב קו׳ התוס׳ שבת דף ד׳ ע״ב בד״ה זרק, וא״ת אכתי תקשה דילמא הנחה לא בעיא אבל עקירה בעיא ד׳ עיי״ש. ולפי״ז יש ליישב, דהנה לכאורה מאי חילוק יש בין עקירה להנחה אי עקירה בעיא ד׳ אמאי לא בעיא הנחה ד׳ ועי׳ תוס׳ (שבת ד׳ ע״ב בד״ה ודילמא) כמה פשטים שם מאי חילוק יש בין עקירה להנחה עיי״ש. ולפי״ז אי ילפינן הוצאה מואל יצא איש ממקומו העיקר הוא העקירה אלא שבלא הנחה לא הוי עקירה, א״כ כל ההנחה הוא מטעם כדי שיהי׳ עקירה ע״כ יש לומר דסגי בהנחה כל דהוא בזה הוי עוקר מרשות ע״כ הנחה לא בעיא ד׳ ועקירה בעיא ד׳. א״כ רע״ק דיליף הוצאה מואל יצא איש ממקומו עי׳ תוס׳ עירובין (די״ז ע״ב בד״ה לאו) שפיר הקשה הגמרא דילמא עקירה בעיא ד׳ והנחה לא בעיא ד׳ דהנחה לא הוי חלק מהמלאכה, אבל רבי אפשר דסובר דעיקר ילפותא מויעבירו קול במחנה א״כ הוי הנחה חלק מהמלאכה כמו עקירה בעיא ד׳ כן הנחה בעיא ד׳ דהנחה הוי חלק מהמלאכה, ולכך לא הקשה הגמ׳ דילמא הנחה לא בעיא אבל עקירה בעיא ודו״ק.

עוד יש נפקא מינה בין אי ילפינן מויעבירו קול במחנה או מואל יצא איש ממקומו, לפי מה שאמר בספר ארץ צבי (סימן ע״ה), דשאני מלאכת הוצאה מכל שאר מלאכות דבכל מלאכות העיקר הוא החפץ אשר בו מתפעל המלאכה, משא״כ בהוצאה דילפינן מקרא אל יצא איש ממקומו אל יצא עם הכלי ללקוט המן וכיון דלשון הקרא על האדם ע״כ גם יציאות האדם הוא חלק מהמלאכה והמלאכה בשניהם יחד ביציאות החפץ עם האדם,

ואין קו׳ מזורק דאין בו יציאת האדם כלל ומ״מ חייב, דזורק הוא דבר בפ״ע ויש לו דינים אחרים מהוצאה כגון מרה״י לרה״י דרך רה״ר למ״ד דילפינן זורק ממושיט חייב וגבי הוצאה פטור, ואמר שם דכיון דיציאת האדם הוי חלק מן המלאכה, יש לומר דאם מוציא חפץ אחד בהיתר שוב יכול להוציא עוד חפץ אפילו בידו השני׳ מצד רבוי שיעור דכיון דהאדם חלק מן המלאכה והאדם עצמו גוף א׳ הוא וכיון דמה שיוצא עם חפץ זה חשיב יציאות גופו מלאכת היתר ה״ה דיציאת גופו עם חפץ השני היתר והוי שפיר רק ריבוי שיעור מצד האדם עצמו, וכיון דבהוצאה האדם הוי חלק מהמלאכה וכיון דמצד האדם הוא מותר מצד רבוי שיעור ממילא גם הוצאת חפץ מותר כיון דחלק מן המלאכה מותר עיי״ש היטב, ובחידושי לשבת הארכתי בזה הרבה. וזה הוא רק אי ילפינן מואל יצא איש ממקומו הוי אדם חלק מהמלאכה, אבל אי ילפינן מויעבירו אז לא הוי אדם חלק מהמלאכה, ואז אפילו אם עושה המלאכה בהיתר, מ״מ אם עושה עוד מלאכה כזאת חייב.

עי׳ תוס׳ שבת ד׳ ב׳ ע״א שמבואר משם דתרי קראי צריכי חד לעני וחד לעשיר, א״כ לכו״ע ילפינן מואל יצא ומויעבירו מ״מ תלוי מה הוא העיקר הלימוד או אל יצא וקרא אחר הוא רק לגלות על הוצאה מרה״י, או דעיקר לימוד הוא מויעבירו, ואל יצא בא רק לגלות על הוצאה מרה״ר דג״כ חייב מבואר מרש״י דנקט ויעבירו משמע דעיקר לימוד הוא מויעבירו, ולתוס׳ העיקר לימוד מואל יצא. עי׳ תוס׳ שבת דף צ׳ בד״ה המוציא עיי״ש היטב.

הרב ר' שרגא מלך קפלן

ר"מ בישיבת תומכי תמימים לוד—כפר חב"ד

בענין זה וזה פאה

בגמרא בבא קמא כז: דאתמר ר"י אמר לא עביד אינש דינא לנפשי', ר' נחמן אמר עביד אינש דינא לנפשיה. היכא דאיכא פסידא כו"ע לא פליגי דעביד אינש דינא לנפשי' כי פליגי היכא דליכא פסידא ר"י אמר לא עביד אינש דינא לנפשיה דכיון דליכא פסידא ליזיל קמי דיינא ר"נ אמר עביד דינא לנפשי' כיון דבדין עביד לא טרח כו'. ובדף כ"ח בסוף עמוד א' מקשה הגמ' ת"ש בה"ב שהניח פאה מצד זה ובאו עניים ונטלו מצד אחר זה וזה פאה וא"א עביד אינש דינא לנפשיה אמאי זו"ז פאה לנקוט פורא וליתיב, אמר רבא מאי זו"ז פאה לפוטרן מן המעשר כדתניא עיי"ש. היינו שבאמת דין פאה ישנו רק על צד א' אותו צד שלקחו עניים, כיון שאין בדעתו לתת שניהם ובאמת עביד אינש דינא לנפשי' כיון דאיכא פסידא לכו"ע עביד אינש דינא לנפשיה רק לענין מעשר לבד היינו שפטור להפריש מעשר גם מהצד שלו לענין זה לבד נק' פאה, והטעם כיון דמתחילה הי' עלי' דין פאה ופאה פטורה מן המעשר ואף שאח"כ זוכה בה הפטור לא נתבטל כך נראה מפרש"י ותוס'.

והנה הנחלת דוד הקשה מהגמ' שלנו על פסק הרמב"ם בפ"ב מהלכות מתנות עניים הלכה י"ג שפוסק כסתמא דברייתא דזה וזה פאה ממש ולא כתב כמסקנת הגמרא רק לפטור מן המעשר וכיון שהלכה הוא שעביד אינש דינא לנפשיה אפי' במקום דליכא פסידא כ"ש כאן שהוא במקום דאיכא פסידא וממילא הי' צריך להיות שזה פאה רק לפוטרן מן המעשר כמו מסקנת הגמרא כאן, והנחלת דוד מסיים ומהתימא שא' מנושאי כליו לא הרגישו בזה והשאיר שמה בצע"ג, עיי"ש.

ונראה לתרץ, דהנה באמת יש להקשות על הגמ' הזאת מהסוגיא דגיטין פרק השולח (דף מ"ז ע"א) בהמחלוקת של רבה ור"א אם יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מיד מעשר או לא כו'. אמר רבה מנא אמינא לה דתנן הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר. היכא דמי אילימא דישראל ולקטינהו עכו"ם אלא הפקיר הא מפקרי וקיימי אלא לאו דעכו"ם ולקטינהו ישראל טעמא דהפקיר הא לא הפקיר חייב [א"כ ש"מ שאין קנין לעכו"ם להפקיע מידי מעשר] ומתרצת הגמ' לא לעולם דישראל וליקטינהו עכו"ם ודקא אמרת הא מפקרי וקיימי נהי דמפקרי אדעתא דישראל אדעתא דעכו"ם מי מפקרי, ע"כ. וא"כ רואים אנו שאפילו שכבר הי' באמת פאה מ"מ כיון שהי' בטעות ונתבטלה הפאה חייבין במעשר ולמה גם כאן לא נאמר כיון שהי' פאה בטעות שאח"כ באמת נתבטל יתחיב במעשר. ונראה שמכאן הי' היסוד של הרמב"ם שסובר שבאמת כיון שהי' פאה בטעות ואדעתא דהכי לא הניח פאה ואם כן צריך להיות חייב במעשר וא"כ א"א לפרש הגמ' כמו פי' רש"י ותוס'.

וא״כ לפי שיטת הרמב״ם הפי׳ בהגמרא שלנו הוא באופן אחר, היינו שמתחילה בהס״ד של הגמרא שחשבנו שבאמת מצד הדין פאה הוא רק א׳ ומה שעניים תפסו שניהם ונשאר אצלם זהו מצד שא״א להוציא מידם מצד לא עביד אינש דינא לנפשיה וא״כ באמת הדין שלגבי חיוב מעשרות חייבת הראשונה בתרו״מ כיון שפאה באמת הוא רק א׳ ומה שכתוב זו״ז פאה זהו רק לענין דין ממון, שא״א להוציא מידם, וע״ז מתרצת הגמ׳ שזה לא כן שזה פאה לא רק מפני שא״א להוציא מידם רק מצד הדין הוא פאה אפי׳ שפטור מתרומה ומעשרות והטעם כיון שחל עליהם דין פאה לא ירד ממנה כיון שאדם עושה כל שדהו פאה וכיון שהסכים גם על השני׳ גם שניה נעשה פאה וא״כ המסקנא של הגמ׳ באמת שחל דין פאה ע״ג שניהם וכפסק הרמב״ם. ועיין בדברי הרמב״ם פ״ה הלכה כ״ז ובפי׳ הרידב״ז שלפי דברי הרמב״ם חייב בפרט ובעוללות מצד כיון שזכה עוד נק׳ כרמו ואין זה הפקר גמור לא מצד תעזוב יתירה עיי״ש. וממילא מובן ג״כ הראי׳ של הגמ׳ שבאן במעשר אפי׳ שאח״כ זכה ואין זה הפקר גמור כיון שמערים מ״מ כיון שהי׳ עליו שם הפקר נפקע ממעשר היינו שם הפקר מועיל. וממילא הראי׳ כיון שפאה יש לו דין של הפקר בשאר בדינו.

אך לפ״ז צריכים לתרץ דעת רש״י ותוס׳ שלא יהי׳ סתירה מהגמ׳ של השולח שמשמע שאם הי׳ פאה בטעות צריך להיות חייב במעשר. ונראה לתרץ, הנה המשנה למלך בפ״ב מהל׳ תרומה הלכה ט׳ חקר בהא דקיימא לן דפאה פטורה מן המעשר אימתי נעשה הפטור, משעה שהפריש היינו הניח פאה, או רק לאחר שזכו העניים. ונ״מ דאם א׳ הניח פאה ובא עשיר ולקח בערמה שאמר שהוא עני אם חייב העשיר להפריש תרו״מ כיון שלא מגיע לו הפאה או כיון שכבר נפטר מן המעשר משעת הנחת פאה, פטור העשיר. ומביא ראיה מסוף השולח מסוגיא דידן כיון שהגמ׳ מתרצת אדעתא דעכו״ם לא מפקרי הרי מבואר שהגם שהניח פאה מ״מ כיון שאדעתא דעכו״ם לא מפקרי חייב במעשר שאם נאמר שהפטור הוא מזמן שהניח וא״כ כבר נפטר ומאי איכפת לן שאדעתא דעכו״ם לא מפקרי, וא״כ למדנו שהפטור הוא מזמן הזכי׳ של העניים, וא״כ כיון שהעכו״ם זכה ממילא לא נפטר מתומ״ע, כיון שלא מגיע לו הפאה. וע״ז מקשה המשנה למלך בעצמו מפרק ה׳ משנה ב׳ דפאה שבולת של לקט שנתערבה בגדיש מעשר שבולת א׳ ונותן לו, וע״ז שואל הירושלמי וניחוש שמא זאת השבולת היא של לקט וכיון שהיא פטורה מן המעשר מאי מועיל הלא אין מעשרים מן הפטור על החיוב עיי״ש, הלא רואים שאפי׳ עוד לא זכו העניים מ״מ נפטר מן התרומ״ע, וע״ז מתרץ המשנה למלך דאפשר שאני לקט מפאה, שתלוי׳ בדעת הבעה״ב עיי״ש. ותירוצו תמוה כמו שמקשה הרש״ש בגיטין כי שמה בהשולח נזכר בפירוש הלקט והשכחה והפאה כו׳ הרי מוזכרה שם ג״כ לקט ומ״מ משני הגמ׳ דאדעתא דעכו״ם לא מפקרי ולא חל עליה עוד דין הפטור וממילא רואים שאין חילוק בין זל״ז, וא״כ חוזרת השאלה של המל״מ כיון שמשמע שהפטור של פאה הוא משעת ההנחה וא״כ הלא כבר נפטר ממעשר ומה הפי׳ אדעתא דעכו״ם לא מפקרי וכי זהו תלוי בדעתו הלא זהו אפקעתא דמלכא וכיון שהי׳ הוא נפטר ממעשר ומה איכפת לן שלקח עכו״ם.

ונראה לחדש שבפאה באמת ישנם שני דינים דין של התורה שהפאה מזומן שזכה העני נפטר ממעשר והוא נלמד מהפסוק ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא זה שכאו"א יכול לקחת וזה חל מזומן הזכי' ומ"מ יש כאן ג"כ דין של הפקר והיינו כיון שבעה"ב יודע שצריכים להניח פאה ומניח פאה בכדי שהעניים יקחו ממילא ישנו כאן ג"כ דין של הפקר שבעה"ב מפקירו מזמן שהניח פאה, והגם שהפקר לעניים לבד אינו הפקר רק לב"ש כמבואר בפאה פ"ו משנה א' כי לב"ה אינו הפקר עד שיפקיר לעניים ולעשירים כשמיטה, מ"מ כאן בפאה כיון שמדין תורה חל עכ"פ ההפקר מזמן שיגיע לעניים ומה שפועל ההפקר של הבעה"ב להוסיף על דין של תורה שיחול הדין של הפקר מזמן ההנחה, ממילא חל ההפקר אפי' לבית הלל, ולפ"ז מדויק הלשון בגמ' נהי דאפקרי אדעתא דישראל ופי' שכיון שדין ההפקר שלו תלוי בדין ההפקר של תורה וממילא בזמן שישנו הדין של תורה חל ההפקר שלו קודם וכיון שלענין עכו"ם אין הדין של תורה ממילא בטל ההפקר שלו, וממילא כיון שהעכו"ם לקח ואין עליו דין של פאה נתבטל ג"כ דין ההפקר שלו, וממילא מחויב ג"כ במעשר. ולפ"ז ג"כ יהי' מדויק לשון התוס' ד"ה אדעתא כו' וז"ל והא דפליגי ר"י ור"ל בירושלמי דפ"ו דמס' פאה, דהפקיר לישראל ולא לעכו"ם דר"י אמר הפקר, ה"מ כי שקיל ישראל כו' אבל כי שקיל עכו"ם הפקר בטעות עכ"ל התוס'. ולפי השקפה הראשונה דבריהם תמוהים מה שייך כאן הדין של פאה מה שהוא הפקר מן התורה לדין של ר"י אם אפשר להפקיר רק לישראל או לא הלא כך הוא הדין של תורה שהוא דוקא לישראל ולא לעכו"ם משא"כ הפקר שהוא תלוי בדעת האדם, אבל לפי דברינו יתורץ הכל שכיון שגם כאן ישנו דין של הפקר נוסף על דין של תורה וא"כ מקשה התוס' הלא אם יש דין כזה שהפקר לישראל הפקר והתוס' הבינו שכיון שחל ההפקר הוא הפקר לכל אפי' לעכו"ם וממילא איך אומרת הגמ' אדעתא דעכו"ם לא מפקרי הלא ההפקר כבר חל לכולם, וע"ז מתרצי' התוס' שרק ההפקר חל ע"ת שיקח ישראל אבל אם יקח עכו"ם לא חל ההפקר וממילא חייב במעשר. עכשיו נבוא לביאור הגמרא אצלנו והחילוק בין סוגיות השולח והמניח, שכאן בהגמ' דהשולח כיון שכל מה שמועיל ההפקר מצד שמקושר להדין של תורה וכיון שעל עכו"ם לא חל דין של הפקר של תורה וממילא בטל ההפקר שלו, משא"כ בה"ב שהניח פאה מצד זה ולקחו עניים מצד אחר, שיש בידו לעשות אפילו כל שדהו פאה כיון שהניח פאה חל ההפקר שלו אפילו לקחו מצד אחר מ"מ ההפקר לא בטל רק יכול הוא לזכות כאן ולתת שמה וכיון שההפקר לא בטל מובן שפטור מן המעשר היינו הגם שמצד הדין של פאה הוא רק אותו הצד שלקחו העניים ומה שאצלו עכשיו אין דין של פאה ומיהו דין הפקר לא בטל כיון שההפקר לא הי' ע"ת רק הפאה הדין הממון שלו הי' ע"ת, משא"כ דין ההפקר נשאר וממילא פטור הוא מן המעשר מ"מ כיון שדין ההפקר חל רק מצד הדין של פאה אחרת לא הי' חל הפקר רק לעניים ומשו"ז אומר זה וזה פאה שהפטור מצד הדין של פאה.

הרב ר' יצחק דובאוו
רב ור"מ במאנטשעסטער, אנגלי'

בענין נכסי דבי בר סיסין ובענין אי דלי לי' צנא דפירי

בגמרא ב"ב ל'. ההוא דא"ל לחברי' כל נכסי דבי בר סיסין מזבנינא לך הואי ההיא ארעא דהוי מיקרי דבי בר סיסין אמר לי' הא לאו דבי בר סיסין היא ואיקרויי הוא דמיקריא דבי בר סיסין אתו לקמי' דר"נ אוקמה בידא דלוקח א"ל רבא דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראי'. ומסיק דטעמא דרבא הוא דהמוכר הוא מוחזק, וטעמא דר"נ הוא דעל המוכר רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא. והי' קשה לי מדוע לא הזכירו כלל במקח הדמים כמו דפריך הגמרא לקמן דף צ"ב ובב"ק. ואחדים רצו לומר דהא קיי"ל דקרקע אין לה אונאה. אבל מהסוגיא משמע דלא איירי כלל מדין אונאה, גם דאף דקרקע אין לה אונאה היינו רק מדין חזרת אונאה כמבואר בח"מ סי' רכ"ז דהמאנה הוא בלאו דלא תונו איש את עמיתו.

ונראה דהכא איירי בענין דהמקח הוא לפי מדידת שטח הקרקע היינו דלכל כור יהי' המקח כו"כ, יען דמובן דנכסי דבי בר סיסין היו מעדיות ובכל הגמרא הנה עדיות הי' קשה להשיג וקבעו מקח דכל שטח בכך וכך. והדין ודברים ביניהם הוא דהלוקח טוען דגם ההיא מכר לי' והמוכר טוען דההיא לא מכר לי'. והנה רבא אזיל בתר חזקה דהגם דהלוקח יש לו טענה טובה כדסבר ר"נ אעפי"כ סבר רבא דטעם חזקה עדיף. והנה בדף ל"ז ע"ב אמרי נהרדעאי האי מאן דזבין דיקלא לחברי' קני לי' משפולי' עד תהומא. ורבא פריך עלה עיי"ש. וכתב הרשב"ם ז"ל דקנה גם לענין דאם ימות האילן יטע אחר במקומו, והקשו בתוס' דהוא נגד מתני' בהמוכר את הספינה דאם מת האילן אין לו קרקע עיי"ש כל התוס'. ובשטמ"ק הביא בשם תוס' הרא"ש ז"ל דרבינו מאיר ז"ל הקשה מ"ט נקט דיקלא לימא אילן סתם וחילק בין אילן לדיקלא דדוקא בדיקלא הוא דקאמר דקני לי' ליטע אחר במקומו דלא שדי אינש זוזי בכדי יען דאין גזעו מחליף א"כ מיד כשמתחיל להתייבש למע' אינו ראוי אלא להסקה וכו' עיי"ש. ורבא פריך ולימא כו' וסברתו ג"כ דאזיל בתר חזקה ואזיל לשיטתי' כמו בנכסי דבי בר סיסין.

ב) **הבנה** בהתוס' ד"ה ואי דלי לי' צנא דפירי לאלתר הוי חזקה דף ל"ה ע"ב. וא"ת וליהמני' במיגו דאי בעי אמר לפירות הורדתיו

וי"ל דהוי מיגו במקום עדים וכו', ועוד דאינו רוצה לטעון לפירות, להפסיד הפירות והוי חצי מיגו עיי"ש. וקשה דלכאורה התירוץ הראשון הוא יותר טוב ולמה להם לתירוץ השני. והבנתי ע"ד תירוץ הרשב"א ז"ל על הגמרא דף ל"א בהמעשה דזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי וכו' האי אייתי סהדי דאבהתי' והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר לי' מינך זבנתה וכו' א"ל אביי מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן. והקשה הרשב"א ז"ל הובא בשטמ"ק וכי רבה ל"ל מתני' בכתובות היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה, אם יש עדים שיצתה בהינומא וכו' כתובתה מאתיים. ואמאי ניהמני' מיגו דא בעי אמר פרעתיך. י"ל דרבה סבר כאביי אלא אלים לי' מיגו דכל היכא דאיהו מצי טעין ולתקן דיבורי' אנן ניקום ונטעון ונתקן דבורי' ונימא דסמכי עלה כדאבהתי קאמר וכו'. ואמרתי דכן הוא ואפשר דכ"ש הוא דבדין דידן דאי דלי לי' צנא דפירי י"ל דאין זה במקום עדים די"ל דהי' ירא ממנו כי הוא מחזיק אותו לגזלן ויכול לומר שאז נתפחדתי ממנו, וע"כ הביא התוס' תירוץ השני.

ובהאי סברא דירא ממנו, הבנתי הגמרא בדף ל"ט ע"א אמר לא תאמרו לי' מאי רב פפא אמר לדידי' לא תאמרו לי' לאחרינא אימרו להו חברך חברא אית לי' וכו'. ולכאורה אינו מובן אם כוונתו להודיעו למה לי' למימר לא תאמרו לי', אלא שהוא חושב לו לגזלן ואינו רוצה להכשיל לחבירו שיאמר לי' שאפשר שיכהו וכדומה אלא כוונתו שאנשים ידברו מזה וממילא יתודע.

הרב ר' חיים מאיר בוקיעט
ר"מ בישיבת תומכי תמימים בברוקלין

בסוגיא דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

אי' בגמ' בבא מציעא דף י' ע"א, ר' נחמן ור"ח דאמרי תרוויהו המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק, ופי' רש"י מאחר שלא עשאו הנושה שליח לתפוס, והנה התוס' בגיטין די"א ע"ב מקשה הא זכי' מטעם שליחות הוא, וברא"ש בסוגי' דידן הקשה הא במתני' ג"כ מיירי בעשאו שליח, ובחידושי המהר"ם שי"ף מקשה האיך מקשה הגמ' מפועל הא התם עשאו שליח דכשאמר לו עשה עמי מלאכה הנה כל המלאכה בכלל הנה צריכים לחשוב כאלו עשאו שליח כו', דאל"כ מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא כו' עיי"ש, וכן הקשה בקצוה"ח סי' ק"ה אות ג' מגמ' ב"ק ד"ע ר"א אומר כיון דכתב לי' כל דמתעני מן דינא קבילית עלי שליח שוי', פי' רש"י ואם תפס מפקינן מיני' דהא שליח בעלמא הוא והוה כתופס לבעל חוב כו', וכן הקושיא דמקשי בתוס' כאן מיימר בר חשו בכתובות דף פ"ד דאמרי בעשאו שליח ומ"מ אם תפס מפקינן מיני' כו'.

והנה ליישב כל זה יש להקדים דברי הקצוה"ח בס' ק"ה א' דהוא מתרץ הקושי' על רש"י הא זכי' מטעם שליחות ומפרש הטעם דזכי' לא מהני הגם דזכי' מטעם שליחות, דהנה דין שליחות דזכי', הוא רק דהתורה עשאו שליח אבל לא דחשיב דהוא ממש שליחו של הבעלים כו', ומביא ראי' ע"ז דהא פסקינן כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש ול"א אלו הוי ידע הוי מייאש חשיב כאלו עכשיו ישנו כאן יאוש, א"כ גבי זכי' האיך אמרינן דהוא שלוחו ממש, ולכאו' סברתו אינו מובנת מה החילוק אם התורה עשאו שליח דלא מהני במקום דחב לאחרים דאז התורה לא עשאו שליח ובין היכא דהמשלח עשה שליח כו', הא לכאו' הא דהמשלח יכול לעשות שליח הוא ג"כ מדין דהתורה נתנה לו כחות לעשות שליח ואפשר היכא דחב לאחרינא לא נתנה לו התורה כחות ע"ז כו'.

והנה בשו"ת צ"צ או"ח סי' ל' אות ד' משמע דס"ל דזכי' מדין שליחות הוא שלוחו ממש, דכשמביא שם מחלוקת הראשונים בדינא דכלך אצל יפות כו', וז"ל דשיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות דהוא מדין זכי' ואע"פ שבשעת שתרם לא הי' גילוי דעת ואנן קיי"ל כאביי בב"מ הנה י"ל דמצוה שאני והחולקים עליו י"ל דס"ל דכיון דקיי"ל כאביי לא אמרינן דלמפרע ניחא לי', ועוד י"ל דס"ל לא שייך כאן זכי' כלל שהרי אינו זוכה לו שום דבר רק אדרבה מזכה תבואה שלו לכהן כו', ומסיים וזה דוחק דהא

להאומרים דזכי׳ מדין שליחות וה״ט דזכין לאדם שלא מדעתו משום דאנן סהדי דניחא לי׳ שיהא שלוחו, א״כ כו׳ ה״ז שלוחו ומה בכך שהוא מזכה לכהן כו׳ ומסיים דחילוק זה שייך דוקא אם אמרינן דזכי׳ אינו מטעם שליחות.

אבל בקצוה״ח סי׳ רמ״ג (ס״ח) מבאר שם דלא אמרינן זכין לאדם אלא כשהוא זוכה באיזהו דבר לבע״ב ולא כשמפריש משל בעה״ב (דהו״ע זכין מאדם ולא זכין לאדם) דאז בעי׳ שליחות ובעי׳ לדעתכם דוקא, משמע מדבריו דאינו מחלק דאם זכי׳ הוא מדין שליחות מהני, דאפי׳ אם הוא מדין שליחות לא מהני וע״כ דהוא לשיטתו דשליחות דזכי׳ אינו שליחותו ממש אלא דהתורה עשאו שליח.

והנה לכאו׳ הי׳ אפשר לבאר מחלוקתם, בביאור תחילה מהו גדר שליחות דחידשה התורה, דהנה בגדר שליחות ישנו ב׳ אופנים (כללים), א׳ דחשוב כאלו המשלח עושה דכיון שהשליח עושה בציווי המשלח הנה המשלח הוא הגורם לעשי׳ הנה חשיב כאלו המשלח עושה הפעולה ע״י ידיו של אחרים, ועי׳ בשו״ע אדמוה״ז סי׳ רס״ג בקו״א (אות ח׳) וז״ל מ״מ גם השליחות לחבירו ליתסר מדרבנן כיון דהו״ל כעושה בעצמו ממש כו׳, והב׳ דענין השליחות הוא דהמשלח מוסר הכוח שיש לו לפעול הנה מוסר כח זה לשליח והנה אז פועל כל הדבר הוא השליח רק שהנפעל מתייחס להמשלח.

והנה לפי״ז יש לחקור בדין זכי׳ דמהני מדין שליחות (לכמה ראשונים), הנה אם נימא דענין שליחות הוא מסירת כחות א״כ ע״כ לומר דבזכי׳ הנה יש לו ג״כ הכוחות של הבעלים, אבל לכאו׳ הא לא מסר לו הכוחות וע״כ דהתו׳ נתנה לו הכחות בשביל לזכות להבעלים, ומשו״ז ס״ל להקצוה״ח כיון דאינו שלוחו ממש דהא הוא לא נתן הכוחות רק דהתו׳ נתנה, הנה י״ל דזה דוקא כשזוכה זוכה באיזהו דבר להבעלים ולא כשזוכה מהבעלים, וכן בתופס לבע״ח ג״כ לא מהני, אבל אם נימא דשליחות הוא דחשוב כאלו המשלח עושה כיון דפעולת השליח הוא בסיבת הבעלים א״כ גם בזכי׳ כיון דכל הפעולה עושה הוא משום דהוא זכי׳ להבעלים ואם הבעלים ידעו הי׳ בעצמם מצוין לו א״כ כל הפעולה שלהם בטילה לדעת הבעלים וחשובה כאלו הבעלים עשאו, וממילא הוא שלוחו ממש ואינו נוגע אם זוכה איזהו דבר לבעלים או זוכה מהם כיון דכל הפעולה שלו מתייחס להבעלים.

ולפי״ז מובן שפיר החילוק בין דין דאביי ביאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש דהא בודאי לא שייך לומר דנעשה ידו כידו וכאלו הבעלים זכו דהא אדרבה הא בעי שהדבר יצא מרשות הבעלים, משא״כ בשאר זכי׳ שייך שליחות ממש דנעשה ידו כיד הבעלים כיון שעושה בסיבתם לזכות להבעלים, וז״ש דמצוה שאני.

והנה לפי״ז אפ״ל ג״כ במחלוקת רש״י ותוס׳ בדינא דתופס לבע״ח אם מהני בעשאו שליח, דתלוי בגדר שליחות דאם נימא דדין שליחות הוא כאופן הא׳ הנה כל הדין והתייחסות השליח הוא בעת הפעולת השליח דאז

הוא נעשה שליח כלשון אדמוה"ז בסי' רס"ג הנ"ל בקונט"א שם בסה"ד וז"ל וה"ה לענין אמירה שאין בה משום איסור שליחות, דהיינו מה שעושה בשבילו שאיסור זה נעשה בשעת עשיית מלאכה שעושה בשבילו שנעשית ידו כידו כו', חזינן מזה דכל ענין השליח נעשה בעת פעולת העשי' שנעשית ידו כידו כו', והנה י"ל דזהו שיטת התוס' דבעשאו שליח ג"כ לא מהני, כיון דכל השליחות שמתייחס להבעלים הוא משום שהוא עושה בשביל הבעלים, הנה ע"ז איכא החסרון דבמקום שחב לאחרים הנה אינו יכול לעשות בשבילו כלום כיון שבזה חב לאחרים, אבל אם ענין השליחות הוא ענין מסירת כוחות שהבעלים מוסרים לו הכוחות שיש להם, הנה ענין השליחות נעשה מיד בשעת אמירה להשליח שאז נעשה במקומו של הבעלים, הנה אז שוב אין כאן החסרון דתופס לבע"ח, דהרי הוא כמו המשלח ממש וכמו שהמשלח יכול לתפוס כמו"כ הוא בעצמו ג"כ יכול לתפוס, וזהו שיטת רש"י, ואז שפיר מובן ההסבר דקצוה"ח דזכי' לא מהני הגם דזכי' הוא מדין שליחות כנ"ל, כיון דהמשלח בעצמו לא מסר לו הכוחות רק דהתו' נתנה לו הכוחות והנה אז נעשה הכל בעת מעשה השליחות ושוב איכא החסרון דתופס לבע"ח כו'.

ובזה יש לבאר דהתוס' דף י' בד"ה ר"נ ור"ח כו' כ' וז"ל רש"י גרס התם מ"ס קני ומ"ס לא קני ולא גרסינן חבירו וכולהו סברי דלא קני חבירו כו', ור"נ סבר דגם הוא לא קנה ור"ש סבר דהוא קנה הגם דחבירו לא קנה כו', והנה י"ל באיזהו סברות פליגי, ולפי"ז י"ל דר"נ סבר דדין שליח הוא דמעשיו חשוב' כאילו המשלח עושה ובשעת מעשה הוא בטל להמשלח, וממילא כשהמשלח לא קנה הוא ג"כ לא קנה, ור"ש סבר דשליח הוא העושה כל הקנין רק דקנינו והחלות שהוא עושה מתייחס להמשלח והיכי דהמשלח לא קנה או היכי דהוא עושה בשביל אחרים, הנה האחרים לא קנה הוא קנה כו', ובזה יש ג"כ להסביר סברת רבינו תם דמפרש דמחלוקת ר"נ ור"ש הוא דר"נ סבר לא קנה חבירו ואימתי נעשה של חבירו כשחבירו לקחה והמגבי' בודאי לא קנה כו', ור"ש סבר דהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו רק מ"מ הוא כרגלי הממלא, כיון דכל הדין דהמגבי' מציאה לחבירו קנה חבירו הוא משום מיגו דזכי לנפשי' כו', הנה משו"ז הוא כרגלי הממלא כו', והנה ע"כ הפי' כאן רק משום דאי „בעי" זכי לנפשי' כו', ומ"מ הוא כרגלי הממלא, ולפי הנ"ל י"ל דסברתו כיון דכל הדין שליחות הוא דהשליח עושה הקנין, הנה י"ל משו"ז אזלי' כרגלי הממלא כיון דהוא הוא הקונה רק דקנינו מהני להמשלח כו'.

והנה לכאו' יש להקשות מדברי רש"י במתני' ד"ה ל"א כלום כו', וז"ל דאפי' אם אמרי' המגבי' מציאה לחבירו ל"ק חבירו כיון דיהבא לי' קניא ממ"נ אי קניא קמא דלא מתכוין להקנות לחבירו כו', משמע מפני מה קניא, משום דלא מתכוין להקנות לחבירו כו', משמע אם נתכוין להקנות לחבירו אף דאמרי' המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירה, מ"מ הוא ג"כ לא קנה כו', וכדמסיים ואי לא קניא קמא משום דלא מתכוין לקנות

כו׳, משמע דס״ל בפשיטות כסברת ר״ב, ולכאו׳ הא הסברנו דרש״י ס״ל כאופן הב׳, א״כ אי אמרי׳ המגבי׳ מציאה ל״ק חבירו מ״מ הוא צריך לקנותה משום דחשוב דהוא הוא הקונה, וכן יש להקשות ע״ז מדרש״י בקדושין דף ז׳ ע״א בדינא דהילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין ע״כ, ופירש״י והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו, ובחידושי הריטב״א חולק ע״ז דאי עשאו שליח פשיטא, וההסבר במחלוקתם י״ל דפליגי מהו הגדר דשליחות אם חשוב דהמשלח עושה דאז חשוב דהמשלח מקדש בממון של אחרים ובעינן לדינא דע״כ, אבל אם חשוב דהשליח עושה הנה אז ליכא חסרון אם הממון הוא של שליח דזהו סברת הריטב״א, א״כ לכאו׳ משמע מזה דרש״י ס״ל כאופן הא׳ דשליחות.

והנה ליישב זה ע״כ לומר דרש״י ס״ל דאפי׳ אם נימא דענין השליחות הוא כאופן הא׳ מ״מ מהני גם מדין ב׳ דשליחות, וישנם אופנים דלא שייך לומר סברא הב׳ דשליחות, דאימתי שייך לומר סברא הב׳ דשליחות רק בדבר שיש לו להמשלח כוחות והשליח בשרוצה לעשות הדבר צריך להכוחות דהמשלח, אז צריכין לכוחות דהמשלח ושייך סברא הב׳ דשליחות כו׳, אבל בדין דמתני׳ ובדין דמילא מים כו׳ הנה לזכות בדבר של הפקר לא שייך שהמשלח יש לו כוחות ושהשליח צריך לכוחות דהמשלח כו׳, הנה אז בודאי ע״כ דדין שליחות הוא רק מדין דמעשיו של השליח חשוב כאילו המשלח עושה וממילא מובן סברת ר״ב כו׳, אבל ר״ש לא ס״ל כן כו׳, ולפי״ז מתורץ נמי מגמ׳ דקדושין דהתם נמי אין לו להמשלח כוחות באשה יותר מהשליח ומשו״ז אפי׳ בעשאו שליח צריכין לדינא דע״כ.

ולפי״ז יש לתרץ קושית הבית מאיר (באה״ע סי׳ ר״ב) על הפר״ח דס״ל דאם הבעל עשאו שליח לסופר לכתוב הגט דמהני אפי׳ אם הממון הוא של הסופר ולא צריכין לדינא דע״כ, ובקדושין פירש״י דאפי׳ בעשאו שליח צריכין לדין ע״כ, ולפי״ז מובן דבקדושין הנה כל ענין השליחות הוא רק כאופן הא׳ דלא שייך אופן הב׳, משו״ז צריכין לדינא דע״כ, משא״כ בכתיבת הגט הנה הבעל דוקא יש לו הכוחות לכתוב הגט, ומשו״ז שייך שימסור הכוחות להסופר, וממילא כשהסופר כותב הוא חשוב הבעל וממילא ליכא גריעותא כשהקלף הוא שלו.

ולפי״ז יש לבאר דהנה לכאו׳ ילה״ק דהנה הבאנו לעיל דהצ״צ מבאר דהרמב״ם בדינא דכלך אצל יפות, דהרמב״ם ס״ל דזכי׳ מהני משום דס״ל דזכי׳ היא מדין שליחות ממש, ולפימשנ״ת הוא משום דס״ל דגדר שליחות הוא כאופן הא׳, והנה מצינו מחלוקת הרמב״ם והטור מובא בקצוה״ח סי׳ קפ״ח (ס״ב) אם עשה הבעל שליח לגרש את אשתו ואח״כ נשתטה המשלח אם השליח יכול לגרשה עכשיו, דהרמב״ם ס״ל דמהני מן התורה, והטור חולק ע״ז, והביאור במחלוקתם י״ל דהוא ג״כ בגדר שליחות, דהרמב״ם ס״ל דהמגרש הוא השליח משום שהבעל כבר מסר לו הכוחות ע״ז, כאופן הב׳ הנ״ל, ואח״כ השליח, הוא המגרש, והטור ס״ל דכל ענין השליחות הוא

רק כאופן הא׳ דהשליח בטל להמשלח והמשלח הוא העושה, א״כ חזינן דס״ל להרמב״ם דענין השליחות הוא כאופן הב׳, ולכאו׳ אינו ענין דנעשה ידו כידו כנ״ל באופן הא׳, ולפי״ד ניחא דהא כאן איירי בגירושין ואזי ס״ל להרמב״ם דיכול להנות מדין מסירת כוחות, וממילא לא איכפת לן מה דנשתטה הבעל, והטור ס״ל דענין השליחות הוא רק כאופן הא׳, א״כ כל המעשה מתיחס שנעשה ע״י המשלח ממילא ישנו חסרון מה שנשתטה.

ולפי״ז י״ל ג״כ בדרש״י ז״ל דס״ל דבעשאו שליח מהני תופס לבע״ח, וי״ל דכל זה שייך אם נימא דשליחות הוא כאופן הב׳ דאז הנה המשלח בודאי יכול למסור כוחותיו להשליח וכמו דהוא בעצמו יכול לתפוס, כמו״כ יכול למסור כוחות התפיסה, ואח״כ כשהשליח תופס הנה אז הוא תופס משום דיש לו כוחות דהמשלח, ואימתי שייך לומר דישנו החסרון דתופס לבע״ח בשליח אם נימא דשליח הוא רק מה שמעשיו מיוחסים להמשלח, הנה אז כל השליחות הוא רק בשעת מעשה התפיסה אז אמרי׳ שפיר כיון דבתפיסתו הוא חב לאחרינא אין מעשיו מתיחסים להמשלח וכאלו לא תפוס, דהוא מצ״ע אין יכול לתפוס כו׳, ולפי״ז בבע״ח שפיר כתב רש״י מאחר שלא עשאו הנושה שליח דאז שליח מהני, משום דאז כל הדין שליחות הוא מסירת כוחות, דאל״כ אין לו כח לילך לנשות בחבירו והשליח צריך לכוחות דהמשלח כו׳, ואלה״ק דליהני מדין זכי׳ מטעם שליחות כקושיית התוס׳ בגיטין דף י״א ע״ב בד״ה התופס כו׳, הנה י״ל בזה ההסבר דקצוה״ח דהנה זכי׳ דהוא מדין שליחות אין הפי׳ דהבעלים מסרו לו כוחותיהם דחשוב דהשליח יש לו כוחות הבעלים, וממילא אין כאן חסרון דתופס לבע״ח כנ״ל, אלא בזכי׳ הפי׳ הוא דהתו׳ חידשה דמעשיו מועילים בשביל המשלח דיכול לזכות בשבילו, הנה אז י״ל דהוא בדומה כאופן הא׳ דשליחות דישנו החסרון דתופס לבע״ח כיון דאם נעשה שליח בשעת התפיסה, ובמקום שחב לאחרים הנה במעשה כזו לא אמרינן דין שליחות, כמו״כ כאן בזכי׳ הנה כל השליחות בשעת לקיחתו החפץ שקנייתו יהנה להמשלח אמרינן כיון שבקנינו זה הוא חב לאחרים לא אמרינן בזה דין שליחות כו׳.

ובזה מיושב קושיית הרא״ש על שיטת רש״י ממתני׳ דקתני ואמר לחבירו תנה לי איירי בעשאו שליח, ומ״מ תלוי בדין דתופס כו׳, משום דבמתני׳ הנה כל דין דשליחות הוא כאופן הא׳ דאינו ענין של מסירת כוחות, הנה אז אפי׳ בעשאו שליח איכא החסרון דתופס לבע״ח כנ״ל. ובזה מתורץ מה דהקשו מפועל הגם דהתם איירי בעשאו שליח כקושיית המהר״ם שי״ף, והנה י״ל דההו״א דגמ׳ הי׳ סבר דפועל דומה לשליח דעלמא שעשאו שליח לזכות חפצו בעבורו, דאז לא מהני שליח אפי׳ לשיטת רש״י והגמ׳ משני דשאני פועל דידו כיד בעה״ב הוא כו׳, דיש לו שיעבוד ומה שיכול לחזור הוא משום עבדי הם ולא עבדים לעבדים אבל מ״מ הגם דיכול לחזור מ״מ כ״ז שלא חזר בו הנה יש לו שיעבוד על גופו. הנה אז ג״כ הוא חשוב כאלו הוא שלוחו מיד קודם הפעולה כו׳.

ולפי כל הנ"ל אפשר ליישב קושיית התוס' מדינא דיימר בר חשו (כתובות דפ"ד ע"ב) הגם דהתם מיירי בחוב ובחוב מהני שליחות, הנה י"ל דהתם איירי דשכיב האי גברא דהוי מסיק בי' ושביק ארבא אמר לשלוחו לתפסא ניהלא אזל תפסא פגעי' בי' ר"פ ור"ה ברי' דר"י אמרו לי' את תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ופירש"י התופס כו' שליח התופס מטלטלין של לוה כו', במקום כו' שמפסיד בעלי חובין אחרים עכ"ל. והנה י"ל דבמטלטלי דיתמי הנה לא יכול לתבוע מהם בדינא רק כל הגבי' מדין תפיסא וכפשטות ל' הגמרא דא"ל זיל תפסה ניהלי' ונמצא כל השליח הוא על מעשה התפיסא ואז שוב איכא החסרון דתופס לבע"ח כו' כנ"ל.

ולפי"ז אפשר ג"כ ליישב קושיית הקצוה"ח הנ"ל מגמ' ב"ק ד"ע ע"א דהתם כל השאלה בגמ' (לפי ל"ק דרש"י שם) הוא אם מהני תפיסת השליח לגבי הנאמן דאין הנאמן יכול ליטעון לאו בע"ד דידי את, ופירש"י דאפי' עשאו שליח לא מהני דהוי כתופס לבע"ח, ומשמע דאינו ממש הדין התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים היינו לנושים אחרים, אלא כל החוב הוא לגבי הנאמן, משום דיכול לאמר לאו בע"ד דידי את, חה עשאו כתופס לבע"ח, וצ"ל כיון דיכול לומר לאו בע"ד דידי את א"כ חזינן מזה דעשיית השליח אינו עושה אותו לבע"ד שיהא יכול לתבוע, (ובכדי שיכול לתבוע בעי' שימסור לו כל הבעלות בהרשאה) וממילא א"י לתפוס ג"כ דיהא נעשה שליח על תפיסא בלבד לא מהני שליחות.

והא דבעלמא פירש"י דעשאו הנושה שליח מהני ולא הוי חסרון דיכול לומר לאו בע"ד דידי את, הנה קושי' זו מובא ברא"ש פ"ק דב"מ ד"י ע"א ומביא כמה תירוצים בשם רב אלפסי (ועיין שם ג' תירוצים ע"ז) דאיירי באופן שישנו תקנת חכמים שלא יוכל ליטעון לאו בע"ד דידי את.

והגם דהרא"ש הקשה שם על הרי"ף דמשמע מגמ' (כתובות דפ"ד) דבמקום שאינו חב לאחרים יכול לתפוס מדינא ולא מפני התקנה, והנה הרא"ש מסביר מפ"מ א"י לומר לאו בע"ד וז"ל: שהרי אינו תובעו לדין להוציא ממנו כו', אלא הולך ותופס ולא מצי אמר לי' החזיר לי כו' דזכין לאדם שלא בפניו והוי כאלו תפס המלוה בעצמו כו', ולכאו' מגמ' בב"ק משמע דאיכא חסרון דיכול לאמר לאו בע"ד כו', הנה י"ל דהרא"ש ס"ל כל"ב ברש"י הנ"ל דהדין דשם אינו תלוי בדין דתופס לבע"ח.

ועי' ג"כ בפלפולא חריפתא דמביא דהרא"ש בסוף פ"ק דגיטין ומביא דברי האלפסי וכתב שהוא אמת.

הרב ר' ישראל פרידמאן
ר"מ ישיבת תומכי תמימים בנוארק

בדין עד המסייע אם פוטר מן השבועה

בב"מ ב: וליחזי זוזי ממאן נקט. הנה רש"י פירש דהקושיא שיהי' המוכר נאמן לגמרי דכיון דס"ד דנקט זוזי מחד ובכה"ג נאמן המוכר אפילו כשאין מקחו בידו. ובתוס' פירשו דהכא פריך שפיר דאע"ג דאין מקחו בידו נאמן הוא כעד אחד ואמאי שניהם נשבעין אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא. וכתב הרא"ש (סימן ג') דמדברי ר"ת יש ללמוד דעד אחד פוטר מן השבועה, (ודלא כמו שפי' הרמב"ן (במלחמות) דכוונת ר"ת היא רק בשבועה דמתני' דתקנו משום שלא יהא כאו"א הולך ותוקף ובזו דוקא כיון שיש עד המסייעו רגלים לדבר דלא משקר ואידך חשוד ואיהו לא חשיד) ומביא ראיות לדבריו בשם הר"מ מרוטנבורג עיי"ש. ונראה לכאורה מפי' רש"י דנחית לחילוקא בין נקיט זוזי מתרווייהו לנקיט זוזי מחד דבכה"ג נאמן כתרי ונדחקו הראשונים בסברתו דלמה נאמן יותר מעד אחד דעלמא וכמו שמקשה הרא"ש. ומדברי הר"ן בקדושין נראה שהוא מתקנת חכמים והריטב"א בפירושו בב"מ מפרש משום רק כמו גילוי מילתא בעלמא ממי קבל המעות ובמילא אנן סהדי דמכר לו (ולפי"ז אינו נאמן רק על זה ממי שקבל המעות, אבל הרא"ש מדייק דכוונת רש"י דנאמן ג"כ על האחר, היינו לומר אפילו שמכר להשני) אבל עכ"פ נראה שאינו סובר שיפטור מן השבועה בתורת עד אחד. ואפשר לומר דגם רש"י יסבור דעד המסייע פוטר מן השבועה אבל הכא הנה מסייע לזה ומכחיש להשני היינו שצריך לפעול שתי פעולות סיוע והכחשה וזה סובר רש"י דאי אפשר. דהנה מבואר בחו"מ (סי' ל' סעיף ג') בסמ"ע בשם הטור דאם ע"א אמר שחייב ש' וע"א ר' מצרפים אותם ומשלם ר' אבל אינו נשבע על ק' הנשארים בלי צירוף, דעד המביאו ע"י צירוף לידי חיוב ממון אינו מביאו עוד גם לידי שבועה. דמבואר מזה דע"א אין בכחו לפעול שתי פעולות ע"י העדתו וזהו סברת רש"י דאפילו אם נאמר דהמוכר נאמן כע"א דעלמא ובמילא יסייע לא' ויפטור משבועה אבל לא יחייב להשני שבועה דאורייתא כנ"ל. ובמילא כבר צריך לישבע מתקנת חכמים שלא יהא כאו"א הולך ותוקף כו', דכיון שאינו מחייבו שבועה מן התורה הרי הע"א כאילו אינו לגבי' ובמילא נשאר האנן סהדי דמאי דתפיס דידי' הוא, בתוקפו, וא"כ שייך חלות השבועה כדי שלא יהא כאו"א הולך ותוקף כו' ואין הסיוע יכול לפטור אותו משבועה זו של תקנת חכמים. אבל התוס' סוברי' דע"א יכול לפעול שתי פעולות וכמבואר בדבריהם כתובות ד' פ"ח ע"א ד"ה היכי סמיך כו' דמקשי' דנצרף עדותם לגבי חיוב ממון ובכל

זאת יחייבו שבועה עיי"ש, ולכן לשיטתם סוברים שע"א אפשר לפעול ב' פעולות והו"ה הכא ג"כ סיוע והכחשה כא'. וביאור הדבר הא דא"א לע"א לפעול בהעדתו שתי פעולות, דהנה בשני עדים אמרה תורה „על פי שנים עדים יקום דבר" היינו שהם מבררים המציאות על פי העדתם וכן יקום ובמילא כל הדינים המסתעפים מהמציאות נפסקים ע"י זה, אבל ע"א אין בכחו לברר ולקיים המציאות רק שהתורה נתנה לו כח החיוב, הן לגבי שבועה והן לגבי ממון ע"י צירוף ובמילא כשכבר השתמשנו בהעדתו לגבי דין מסויים כבר לא נשאר לנו שום הסתמכות לגבי ענין אחר שהרי המציאות לא נתברר על ידו ולכן א"א לפעול שתי פעולות. אבל עיין בש"ך שם שנשאר בצ"ע לדינא שאפשר שגם שצירפו ע"א לגבי ממון עדיין יחייב שבועה עיי"ש. אבל יש לומר עוד טעם דא"א שיסייע לזה ויחייב לזה בב"א, דהנה מבואר בשו"ע חו"מ סי' ל"ד סעי' כ"ז עיי"ש בהמחבר והרמ"א שתי דעות אם אחר שנשבע להכחיש העד יכול העד והבע"ד להצטרף ולהעיד עליו שנשבע לשקר, וגם אם הי' שני בע"ד ולכל א' ע"א ונשבע על עדותן מביא הרמ"א דעה שא"א להעיד עליו שנשבע לשקר ולפסלו ומבאר הסמ"ע דכיון דהאמינו התורה בשבועתו נגד כל א' מהן הרי עדותן בענין זה כלא הי'. וא"כ הו"ה הכא שאם נאמר שמחייב שבועה להשני והשני ישבע ויכחיש עדותו הרי א"א לו לסייעו להשני שהרי עדותו בענין זה כלא הי' והרי זה תרתי דסתרי ולכן סובר רש"י שא"א לומר כן שיהי' מסייע ומחייב בב"א אבל התוס' סוברים כשיטת הר' יקר שאפילו כשנשבע אין העד מוכחש אפילו בענין זה ובמילא אפשר לסייע ולחייב בב"א.

וסברת מחלקותם אפשר לבאר דהנה הא דמחוייב שבועה לגבי ע"א אפשר להסביר בשתי פנים, או שע"א מעיד הנה מחייב שבועה להתובע, היינו שמחייב את הנתבע בשבועה להתובע אבל אין לו מצ"ע שום ענין עם הנתבע. או שנאמר שהחיוב שבועה הוא לא להתובע אלא להעד וכמבואר ברש"י בכמה מקומות הלשון נשבע להכחיש העד, דאם נאמר דהחיוב שבועה הוא לגבי התובע ופעולת העד הוא שמחזיק טענת התובע כ"כ עד שהנתבע צריך לישבע על טענתו הנה כשנשבע אינו מכחיש העד רק מכחיש את טענת התובע אבל העד נשאר בנאמנותו כמו שהי' רק השבועה היא לגבי התובע שא"א לו לתבוע כלום, אבל אם נאמר שהשבועה היא חיוב הנוגע לעד וכשנשבע מכחיש העד הרי נכחש עדותו בענין זה והגם שאינו נפסל על ידו בעדות שקר מפני שהוא רק כע"א ואין אדם נפסל רק ע"י שני עדים אבל עכ"פ בענין זה נתנה התורה נאמנות להנשבע לגבי העד שהרי זאת אמרה תורה כשע"א בא צריך לישבע כנגדו ונאמן בשבועתו. ובזה אולי אפשר לתלות מחלוקת הראשונים בענין מיגו לאפטורי משבועה. דהנה זה ברור דענין המיגו הוא בירור בטענה. ר"ל דאין כח המיגו לפטור מחיוב שנתחייב כבר רק כשדנים לברר בטענתם הנה המיגו נותן בירור בטענתו (ואולי זהו ג"כ ביאור

דמיגו להוציא לא אמרינן, דאין כח במיגו לפטור או לחייב רק לברר בטענה בדוגמת רגלים לדבר) ולכן אם נאמר שע"א מחייב שבועה לגבי התובע והיינו שאין בא לדין עם הנתבע והבי"ד מבררים מי יותר נאמן העד או הנתבע רק הוא מסייע להתובע ובמילא מתחייב שבועה לגבי התובע נמצא שהשבועה הוא חיוב כתוצאה מסיוע העד להתובע ובמילא אין בכח המיגו לפטור אותו מחיוב אבל אם נאמר שהשבועה הוא בירור בין הנתבע להעד הרי זה כמו טוען ונטען והמיגו בירור בטענת הנתבע אפילו לגבי העד. ולפי הנ"ל יבואר בתוספת, עיקר המחלוקת הנ"ל בדין עד המסייע אם פוטר משבועה או לאו. כי אם נאמר דענין ע"א הוא רק כמו טוען ונטען ובזה גילתה התורה שצריך לישבע כנגד העד לברר הטענה, אבל בודאי שאין בכח העד לפטור משבועה דהא מנא לן דאינו רק כמו טוען, אבל אם נאמר דענין ע"א הוא שמסייע להתובע ובמילא מתחייב הנתבע בתורת חיוב, הנה אז הרי ק"ו ומה אם בכחו לסייע להתובע ק"ו שיכול לסייע להנתבע וכמו שמביא הרא"ש הק"ו בשם רבו מהר"מ מרוטנבורג וד"ל.

הרב ר' שלום איידעלמאן
ר"מ בישיבת אהלי יוסף יצחק
בקאסאבלאנקא, מאראקא

שיעורי משקין בכזית או ברביעית ושיעור זמן צירופם

(תוספתא פסחים פרק א' הלכה יו"ד) אחד האוכל אחד הממחה ושותה אכל וחזר ואכל אם יש מאכילה ראשונה ועד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין וא"ל אין מצטרפין, שתה וחזר ושתה אם יש מתחילה שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית (הגר"א הגיה במקום שתיית רביעית „אכילת פרס") מצטרפין וא"ל אין מצטרפין, כשם שאכילה בכזית כך שתי' בכזית עכ"ל התוספתא.

מדברי התוספתא למדנו א) ששיעור החמץ להתחייב עליו הן באכילה והן בשתי' הוא בכזית. ב) שיעור הצירוף באכילה הוא בכא"פ, ובשתי' הוא כדי שתיית רביעית.

אבל לפי הגהת הגר"א, אין הפרש בשיעור הצירוף בין אכילה לשתי' ושניהם בכא"פ. (ולדבריו קשה קצת, למה חילקה התוספתא האכילה והשתי' לשתי בבות, אחרי שהמה שוים בצירופם הי' צ"ל אכל וחזר ואכל שתה וחזר ושתה כו' דבשלמא להגירסא שלפנינו מובן, שהי' צריך לחלקם וכו').

וגם בתוספתא דתרומות אי' ג"כ בזה"ל אכל וחזר ואכל אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כא"פ מצטרפין וא"ל אין מצטרפין שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית (הגר"א הגי' אכ"פ) מצטרפין וא"ל אין מצטרפין כשם שאכילה בכזית כך שתי' בכזית (הגר"א הגי' ברביעית) עכ"ל.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' תרומות כ' וז"ל וכשם שאכילת תרומה בכזית כך שתי' בכזית אכל וחזר ואכל שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כא"פ ומתחילת שתי' ראשונה עד סוף שתי' אחרונה כדי שתיית רביעית הרי אלו מצטרפין לכזית עכ"ל.

סובר הרמב"ם ששיעור האכילה והשתי' בתרומה הוא שוה בכזית, וגם הראב"ד סובר כן (שהרי לא חולק עליו בזה) אלא שהראב"ד חלק על מה שכתב הרמב"ם ששיעור הצירוף דשתי' הוא בכדי שתיית רביעית וע"ז כתב א"א אמת הוא שכן מצא בתוספתא (כוונתו להתוס' דתרומות

דלעיל) אבל במס׳ כריתות פרק אמרו לו אכלת חלב נראה שאף לשתי׳ בעינן כא״פ, וכן בתוספתא דפסחים כך בכא״פ עכ״ל הראב״ד.

וכתב הכסף משנה שלפנינו גם בתוספתא דפסחים כתוב ששיעור צירוף השתי׳ הוא ברביעית.

(ויש לתמוה על הגר״א למה הגי׳ התוספתא דתרומות אכ״פ במקום רביעית אחרי שלפני הרמב״ם והראב״ד (אף שאינו סומך על התוספתא וחולק על הדין) והכסף משנה והרדב״ז, היתה לפני כולם הגי׳ כמו שהיא לפנינו, ששיעור הצירוף הוא ברביעית).

ומחלוקת זו של הראב״ד והרמב״ם בשיעור הצירוף בשתי׳ בכזית או ברביעית ישנה ג״כ לענין יוהכ״פ בהל׳ שביתת עשור פ״ב וז״ל הרמב״ם שם בה״ד שתה מעט וחזר ושתה מעט אם יש מתחילת שתי׳ ראשונה עד סוף שתי׳ אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין וא״ל אין מצטרפין עכ״ל.

והמגיד משנה הביא שם סברת יש אומרים (שהיא דעת הראב״ד) שאף לשתי׳ שיעור הצירוף הוא בכא״פ.

ומחלוקת זו הובאה בטור ושו״ע בסי׳ תרי״ב.

וז״ל (השו״ע שם סעיף יו״ד) שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחילת שתי׳ ראשונה עד סוף שתי׳ אחרונה כדי שתיית רביעית מצטרפין וא״ל אין מצטרפין (סברת הרמב״ם) ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי א״פ כמו צירוף האכילות (סב׳ הראב״ד) עכ״ל השו״ע.

והנה הגר״א בשו״ע שם כתב על סברת הי״א (הראב״ד) וז״ל מתניתן ערוכה בפ״ג דכריתות י״ב ב, וכ״ה בברייתא שם י״ג א, ודברי הרמב״ם שם הם שגגה גדולה עכ״ל.

ובמשנה שם אי׳ אכל אוכלין טמאין ושתה משקין טמאין שתה רביעית יין ונכנס למקדש ושהה כא״פ חייב עכ״ל.

ובגמרא שם כל המשקין מצטרפין לפסול את הגוי׳ ברביעית בכא״פ כיצד שתה וחזר ושתה אם יש מתחילת שתי׳ ראשונה ועד סוף שתי׳ אחרונה כא״פ מצטרפין וא״ל אין מצטרפין.

הרי מפורש במשנה וגמרא ששיעור צירוף המשקין הוא בכא״פ, ולא כמ״ש הרמב״ם בהל׳ תרומות ובהל׳ שביתת עשור ששיעור צירוף המשקין הוא בכדי שתיית רביעית. וקושיא זו של הגר״א היא קושיית הראב״ד בהל׳ תרומות וקושיית הר״ן.

וביותר יוקשה שהרי הרמב״ם בעצמו הביא הגמרא הנ״ל ששיעור צירוף המשקין הוא כא״פ להלכה בפ״ח מהל׳ אבות הטומאה הל׳ י״א וז״ל

השותה אינו מתטמא עד שישתה ממשקין טמאין רביעית שתה מעט ושהה ושתה מעט אם יש מתחילה ועד סוף כדי א״פ מצטרפין וא״ל אין מצטרפין עכ״ל.

ומעתה יש סתירה מהרמב״ם בהל׳ אבות הטומאה שכ׳ ששיעור הצירוף הוא בכא״פ על מש״כ בהל׳ תרומות והל׳ שביתת עשור ששיעור הצירוף הוא ברביעית.

וקודם שנבאר דעת הרמב״ם, עלינו להעיר ולברר דעתו בענין עצם השיעור של המשקין, אם הוא בכזית, או ברביעית, וכמו לענין משקין אסורים כמה השיעור להתחייב עליהן בכזית או ברביעית, וכן לענין ברכה אחרונה, ועוד לכמה ענינים. שמצינו בזה בהרמב״ם כמה סתירות, שכמה פעמים כתב ששיעור המשקין ברביעית וכמה פעמים כ׳ שהשיעור הוא בכזית. ונציין מקודם המקומות שכתב בהם בכזית.

בהל׳ תרומות פ״י ה״ב וז״ל אחד האוכל דבר שדרכו לאכול וא׳ השותה דבר שדרכו לשתות משלם קרן וחומש וכו׳ וכשם שאכילת תרומה בכזית כך שתי׳ בכזית עכ״ל.

בהל׳ חומ״צ פ״א ה״א כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו׳ חייב כרת אחד האוכל ואחד הממחה ושותה עכ״ל.

בהל׳ מאכלות אסורות פ״ו ה״א האוכל כזית מן הדם במזיד חייב כרת עכ״ל.

ושם פ״ב ה״ט דם שרצים שפי׳ וכנסו ואכלו לוקה עליו בכזית עכ״ל.

ובהל׳ מעשה הקרבנות פי״א ה״ד וז״ל כל האוכל כזית מבשר הקדשים וכו׳ לוקה וששה דברים שבתודה שהם החלב והבשר והסולת והשמן והיין והלחם כולן מצטרפין לכזית עכ״ל.

הרי מצינו כמה מקומות ששיעורן בכזית. ועתה נביא כמה מקומות מהרמב״ם שנתן שיעור למשקין ברביעית.

בהל׳ נזירות פ״ה הל׳ ב׳ וז״ל נזיר שאכל כזית מן הפרי וכו׳ הרי זה לוקה וכן אם שתה רביעית יין וכו׳ הרי זה לוקה עכ״ל.

בהל׳ מאכלות אסורות פי״א ה״ג והשותה מסתם יינם רביעית מכין אותו מכת מרדות עכ״ל.

ובהל׳ ברכות פ״ג הל׳ י״ב וז״ל והשותה פחות מרביעית בין מן היין בין משאר משקין מברך בתחילה ברכה הראוי׳ לאותו המין ולבסוף אינו מברך כלל עכ״ל.

ובהל׳ מעשר שני פ״ב הל׳ ה׳ וז״ל כל האוכל כזית מעשר שני או ששתה ממנו רביעית יין חוץ לחומת ירושלים לוקה עכ״ל.

ובהל׳ שבועות פ״ד הל׳ ד׳ נשבע שלא ישתה היום הרי זה מותר לאכול שאין אכילה בכלל שתי׳ וכמה ישתה ויהא חייב נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר האיסורין עכ״ל. (ואדמו״ר הצמח צדק בחידושיו על הש״ס דף י״ז ע״א ד״ה ולענין צירוף השאיר את הרמב״ם בצע״ג).

ובהל׳ ביאת מקדש פ״א ה״א וז״ל כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים והוא ששתה רביעית יין עכ״ל.

ובפ״ח מהל׳ אבות הטומאה הל׳ י״א וז״ל וכן השותה אינו מתטמא עד שישתה ממשקין טמאין רביעית עכ״ל.

הרי שמצינו סתירות בהרמב״ם גופא שבכמה מקומות כ׳ ששיעור המשקין הוא בכזית, ובכמה מקומות כ׳ ששיעור המשקין הוא ברביעית.

ועתה נחזור לקושית הראב״ד והר״ן והגר״א על מ״ש הרמב״ם ששיעור צירוף המשקין הוא ברביעית וכנ״ל באריכות.

והנה בשו״ת שארית יהודה (לאחי אדמו״ר הזקן) בחלק או״ח סי׳ ט״ו מביא מה ששמע מאחיו אדמו״ר הזקן בענין זה וז״ל אפילו להרמב״ם דס״ל דאם שהה יותר מכדי שתית רביעית אינו מצטרף היינו דוקא ביו״כ ששיעורו מלא לוגמיו שהוא פחות מרביעית אבל בברכה אחרונה ששיעורה ברביעית אין סברא כ״כ לשער שתית רביעית שבמהרה בכדי שתית רביעית בשתי׳ בינונית, ומשו״ה בנזיר ששיעורו ברביעית כ׳ הרמב״ם בפ״ה מהל׳ נזירות דשיעור הצירוף בכא״פ ומ״ש בפי״ד מהל׳ מאכא״ס בשאר איסורים נמי דהצירוף בכדי שתית רביעית היינו משום דס״ל דבכל האיסורין איסור השתי׳ כאיסור האכילה בכזית, דלא כמ״ש הכסף משנה בספ״ג מהל׳ ברכות בפשיטות דכל איסורי משקין ברביעית בלי שום ראי׳, ואדרבה בפ״ו מהמ״א כ׳ גבי האוכל דם בכזית וסתם דרך אכילת דם היינו שתי׳ מדלא פי׳ דהיינו דוקא בהקפוהו ואכלו וכן בהמחה את החלב וגמעו לא נתן שיעור אחר מבאוכל ולענין תרומה בפ״י מהל׳ תרומות כ׳ הרמב״ם בהדיא דשיעור שתי׳ כשיעור אכילה בכזית, והיינו דלא כתב בפי״ד אלא רביעית של סתם יינם ומסתם יינם בלבד אין ללמוד לשארי ענינים ע״כ דברי אדה״ז.

ועל פי שיטה זו של אדה״ז שבכל מקום שיעור הצירוף הוא גדול יותר מעצם השיעור, דהיינו אם עצם שיעור המשקין הוא רביעית אזי הצירוף הוא כא״פ, ואם עצם שיעור המשקין הוא כזית, אזי שיעור הצירוף הוא רביעית, ובמילא סרה קושית הראב״ד והר״ן והגר״א, והסתירה מהרמב״ם בהל׳ תרומות להל׳ אבות הטומאה. שכל קושייתם היתה מהג׳ דכריתות שמפורש שם ששיעור צירוף המשקין הוא כא״פ, אבל הרי מפורש שם שעצם שיעור המשקין שם הוא רביעית, ולכן במילא הצירוף הוא כדי א״פ, משא״כ הרמב״ם בהל׳ תרומות, שכ׳ ששיעור הצירוף הוא כדי שתית רביעית, הוא משום שעצם השיעור בתרומה הוא בכזית (ודרך אגב יש להעיר על מה שהגי׳ הגר״א בתוספתא דתרומות הנ״ל שכ׳ שם ששיעור התרומה

הוא בכזית והגיה הגר"א ברביעית, והוא דלא כהרמב"ם שכ' מפורש בכזית וגם דלא כהראב"ד, שהרי לא השיג בזה על הרמב"ם, וידוע הכלל שבכל מקום שלא השיגו סבור כוותי') ומאחר שסרה הקושיא מהגמרא דכריתות במילא סרה הקושיא ממה שסותר הרמב"ם א"ע מהל' תרומות להל' אבות הטומאה וכנ"ל.

והנה תוכן דברי אדה"ז הם ב' דברים: א) ששיעור הצירוף הוא תמיד יותר גדול מעצם השיעור. ב) שאיסורי משקין הם בכזית ודלא כהכסף משנה שכל איסורי משקין ברביעית.

והנה ענין הא' קשה מאד, שהרי מאותו ענין ומאותו פרק ומאותה הלכה שמזכיר אדה"ז מפורש שם (לכאורה) ההיפך מדבריו, שהרי בפי"ד ממאכ"ס הל' ט' כתב בזה"ל וכן השותה רביעית סתם יינם מעט מעט וכו' אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפין וא"ל אין מצטרפין עכ"ל הרי שעצם השיעור ושיעור הצירוף הוא רביעית, והוא ההיפך מהכלל של אדה"ז. וכן לענין שתויי יין בהל' ביאת מקדש פ"א ה"א כ' שאם שתה רביעית בבת אחת ונכנס למקדש חייב מיתה ביד"ש אבל אם שתה רביעית ופסק בה פטור. משמע אפי' פסק כל שהוא פטור.

וענין הב' שכ' הכס"מ שכל איסורי משקין ברביעית והשיג עליו אדה"ז שאיסורי משקין הם בכזית, ג"כ אינו מובן כלל, שהרי הבאנו לעיל כמה מקומות בהרמב"ם שכ' בהם בכזית אבל ג"כ כמה מקומות שכ' ברביעית, וא"כ אין בזה השגה כ"כ על הכס"מ, שהרי יש קושיות גם על אדה"ז. וביותר יוקשה שהרי מפורש כ' הרמב"ם בפ"ד מהל' שבועות וכמה ישתה ויהא חייב נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית כשאר האיסורין עכ"ל א"כ הרי מפורש כהכס"מ.

ועתה נבוא לתרץ הסתירות שיש בזה בהרמב"ם גופא. והענין הוא שהמשקין האסורין נחלקים לג' סוגים: א) משקין שנאמרו בתורה בל' אכילה; ב) משקין שנאמרו בתורה בל' שתי', או שעכ"פ לא כתוב בהם אכילה להדיא; ג) משקים שכל איסורן אינו אלא מדרבנן.

והדברים מסוג א) אחר שנאמרו בתורה בל' אכילה השיעור להתחייב עליהן הוא בכזית והם: דם נאסר בתורה בל' וכל דם לא תאכלו (ויקרא ז, כ"ו.) ותרומה נאסרה בתורה בל' וכל זר לא יאכל קדש (ויקרא כ"ב. יו"ד.) וחמץ: כל אוכל חמץ ונכרתה (שמות י"ב ט"ו.) ודם שרצים: וכל שרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל (ויקרא י"א מ"א) ולענין תודה (שהיין והשמן שבתודה שיעורן בכזית): לא תוכל לאכול בשעריך וגו' ונדבותיך אשר תידור. ופי' בגמרא שהוא כאילו נאמר לא תוכל לאכול נדריך וכו'. א"כ כל הדברים שנאמרו בל' אכילה שיעורן בכזית.

והדברים מסוג הב) בנזיר: (במדבר ו' ג') מיין ושכר יזיר חומץ יין וחומץ שכר לא ישתה וכל משרת ענבים לא ישתה. בהל' מעשר שני: אעפ"י

שכ' בתורה (דברים י"ב. י) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהריך, הרי כתוב ל' אכילה. יש לתרץ עפ"י מ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' מע"ש ה"ה כל האוכל כזית מע"ש או ששתה ממנו רביעית יין לוקה שנא' לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהריך ולוקה על כאו"א בפ"ע, וכו' למה פרטן ולא אמר לא תאכלם, לחייב על כאו"א בפ"ע עכ"ל ומאחר שפרטן וכתוב תירוש מפורש בתורה, וענינו שתי', לכן שיעורו ברביעית.

והדברים מסוג הג): שלא נזכרו בתורה כלל, אלא הן מתקנת חכמים, ומאחר שאינן מן התורה הקילו בהם חכמים, וקבעו להן שיעור של רביעית. והם: רביעית של סתם יינם, וכן לענין ברכה אחרונה, אחר שתיית משקין, שהיא מדרבנן, כמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א ה"ב וז"ל ומדברי סופרים לברך אחר כל מה שישתה. וכן לענין משקין טמאין שהן ברביעית הן רק מדרבנן, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ח מאבות הטומאה הל' יו"ד וכן גזרו חכמים על כל השותה משקין טמאין.

נשאר לנו לבאר מ"ש לענין שבועה, שהוא ברביעית, שלא נזכרו בתו' בשבועה פרטים כלל, אלא שמחויב לקיים השבועה, ועלינו לדקדק דיוק ל' הרמב"ם שכ' נראה לי שאינו חייב עד שישתה רביעית, הרי בכו"כ מקומות כ' שהשיעור ברביעית ולא כ' נראה לי.

ולפי הנ"ל שהדברים שאיסורם בל' אכילה שיעורן בכזית, והנז' בל' שתי' שיעורן ברביעית, יתבאר הספק וההכרעה של הרמב"ם בענין שבועה שלא נאמר בזה לא אכילה ולא שתי', ויש להסתפק אם ברביעית או בכזית, והכריע הרמב"ם שהשיעור ברביעית, שהרי האיסורים יש לחלקם לב' סוגים, איסורים עצמיים, כמו חמץ, דם וגם תרומה (הגם שהיא באה ע"י הפרשת האדם, אבל הרי ידועים הדעות שאיסור הטבל הוא משום התרומה המעורבת בו, ונמצא שע"י ההפרשה מתירים החלקים שחוץ התרומה, אבל חלק התרומה הי' אסור גם קודם ההפרשה וכו' ואכמ"ל), איסורים שהאדם מקבל ע"ע וכמו נזירות וכיוצא בו. שבאיסורים עצמיים הרי רובן שיעורן בכזית משא"כ איסורים שהאדם מקבל ע"ע, והיות ובנדרים ושבועות הלך אחר לשון בנ"א, א"כ מסתבר שבדעת האדם לקבל ע"ע בשבועה השיעור הנתון בתורה באיסורים שהאדם מקבל ע"ע, ולכן הכריע הרמב"ם שהשיעור הוא ברביעית.

ולפי זה יפה השיג אדה"ז על הכסף משנה שכ' בזה"ל (על מש"כ הרמב"ם שלענין ברכה אחרונה שיעור המשקין רביעית) טעמו מדאשכחן בעלמא לענין אכילת איסורין דחייב בשתיית משקין אסורין ברביעית דומיא דאוכלין בכזית עכ"ל ומלשונו משמע להדיא דבאיסורים עצמיים (או עכ"פ גם בהם) קא מיירי. וע"ז השיג אדה"ז דאדרבא דבאיסורים עצמיים ברובם עכ"פ גם במשקים השיעור ברביעית ולענין ברכה אחרונה שכ' הרמב"ם שהשיעור ברביעית, טעמא אחרינא איכא במילתא משום דמדרבנן הוא וכנ"ל.

ועל מה שאמר אדה"ז ששיעור הצירוף הוא גדול יותר מעצם השיעור, והקשינו ע"ז מסתם יינם שהשיעור ברביעית והצירוף ברביעית, יש לומר, שהיות וסת"י אינו אלא גזירת חכמים, הקילו בו חכמים ביותר שאם שהה בו קצת אינו מצטרף, ומה שקשה מהל' ביאת מקדש כמ"ש לעיל, שאני התם שהתורה חייבה דוקא אם שתה דרך שכרותו בלי הפסק.

והנה כשיטת אדה"ז, ששיעור הצירוף הוא גדול יותר מעצם השיעור, מצאנו ראינו לא' מהראשונים שכ' כן בדעת הרמב"ם, והוא רבנו מנוח על הרמב"ם בפ"ב משביתת עשור, וכנראה שלא הגיע ספרו לאדה"ז מדלא הזכירו, אעפ"י שנדפס בימיו, עיין בסה"ד, אלא שמדעתו הרחבה כיון לדעתו של ר' מנוח.

ובמרכבת המשנה (פ"ב משביתת עשור) הביא שיטת ר"מ, ודחהו, שכ' בזה"ל והוא לא ראה בפי"ד ממאכ"ס ה"ט, ובפ"א מביאת מקדש ה"א, וכן בס' משנת יהודה, בחלק זכרון יוסף (ווארשא תרנ"ה) הביא שיטת ר"מ והקשה קושיא הנ"ל מסת"י והניח בצ"ע. ולפי המבואר לעיל מתורץ הכל. ומבוארים דברי הרמב"ם ע"פ שיטת אדה"ז.

הרב ר' מרדכי מענטליק
ר"מ בישיבת תומכי תמימים בברוקלין

בענין צל סוכה

א. **בשו"ע** אדמוה"ז סימן תרל"א סעיף ב' וז"ל אבל אם אין הסכך מרובה מן האויר אלא הן שוין פסולה לפי שהחמה הנכנסת באויר הסיכוך כשהיא מגיע לקרקעית הסוכה מתפשטת יותר ממה שהיא למעלה באויר הסיכוך ונמצא שהסוכה למטה בקרקעיתה הוא חמתה מרובה מצלתה. **ובסעיף** ג' אבל אם למטה בקרקעיתה הוא חמתה וצלתה שוין כשרה לפי שידוע שלמעלה בהסכך האויר הוא מועט מן הסיכוך וצלתה למעלה הוא מרובה מחמתה וה"ז סכך גמור עכ"ל הק'.

וצ"ל שבסעיף ב' משמע שגבי סכך העיקר תלוי איך שהוא למטה בקרקעיתה וכמ"ש ונמצא שהסוכה למטה בקרקעיתה הוא חמתה מרובה מצלתה, והטעם כמ"ש בסימן תרכ"ה ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות העשויות לצל עיי"ש ומשו"ז העיקר תלוי איך שהוא למטה במקום האדם, וא"כ קשה מ"ש בסעיף ג' שאם למטה חמתה וצלתה שוין כשרה לפי שלמעלה צלתה מרובה מחמתה, דמשמע מזה דהטעם דכשרה משום דלמעלה צלתה מרובה הלא בלאה"כ כיון שלמטה שוין ואין חמתה מרובה כשרה דהעיקר תלוי איך שהוא למטה, וכמ"ש המחבר בשו"ע סימן תרל"א סעיף א' סוכה שחמתה וצלתה שוים מלמעלה פסולה לפי שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהי' למטה חמתה מרובה מצלתה אבל אם חמתה וצלתה שוים למטה כשרה ולא סיים שאז למעלה צלתה מרובה מחמתה עיי"ש.

והנה זה י"ל שאומר רק הדין ולא הטעם, והא דמקודם גבי חמתה וצלתה שוין מלמעלה פסולה אומר הטעם מפני שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהי' למטה חמתה מרובה מצלתה זה לפי שלא יהי' קשה מהדין פרוץ כעומד כשר, אבל מ"מ קשה כנ"ל.

ב. **והנה** במקור הדין סוכה כ"ב: ברש"י ד"ה כאן איתא ג"כ הל' והא דדייקי' כי הדדי כשרה נקט שיעורי מלמטה שחמה וצל שוין בידוע שהקנים רחבים מן האויר וכן פי' ר"ח והרא"ש והרי"ף שם וכן בפי' המשניות להרמב"ם פ"א מ"א וברש"ש שם על רש"י ד"ה וכאן מפורש דלמ"ד פרוץ כעומד מותר הטעם דפסול בשוין למעלה דבתר מטה אזלינן ומש"כ רש"י בסוף בידוע שהקנים רחבים מן האויר זה כתב ליישב למ"ד פרוץ כעומד אסור דלדידי' בתר מעלה אזלינן, ועיין בר"ן עיי"ש והנה הר"ן

שם כתב לרב פפא דאמר פרוץ כעומד מותר שכיון שאם הם שוין מלמעלה האויר רבה מלמטה וסוכה בצל תליא מלתא הרי פרוץ שלה מרובה על העומד ולרב הונא ברי' דרב יהושע דאמר פרוץ כעומד אסור נמי תני לי' בבי הדדי מלמטה משום דלמעלה עומד מרובה ומלמטה נמי כי הויא כי הדדי עומד מרובה על הפרוץ מחשיב לי' הילכך רב פפא בעי כי הדדי מלמטה דר' הונא ברי' דר' יהושע נמי סגי לי' בהכי עיי"ש. ולכאו' משמע מל' הר"ן דלא כהרש"ש דאין הטעם למ"ד פרוץ כעומד אסור בשוין למטה כשרה משום דלדידי' בתר מעלה אזלינן רק דזה נחשב בכלל עומד מרובה על הפרוץ, אבל לא כ' ההסבר בזה.

ועיין מאירי שם ד"ה ולענין מה וז"ל: ולמדת שכל שצלתה מרובה מצד אחד או מלמעלה או מלמטה אעפ"י ששוים מצד אחר כשרה, ומ"מ לזו הוצרכנו ר"ל שתהא צלתה מרובה מאיזה צד או מלמעלה או מלמטה כדי שיהא עומד מרובה, ולדעת הפוסקים פרוץ כעומד בסוכה כשר אתה אומר שכל שאין חמה מרובה משום צד אעפ"י ששוים מצד אחד הרי מ"מ פרוץ כעומד וכשרה עיי"ש.

הרי מבואר דאין הענין למ"ד פרוץ כעומד אסור בשוין למטה כשרה משום דלדידי' בתר מעלה אזלינן, רק דכל שצלתה מרובה מצד אחד חשוב בכלל עומד מרובה.

ועיין בבית האוצר מהגאון ר"י ענגיל מערכת ב—ו ח' דמפרש ג"כ הר"ן כמו הרש"ש, ומסיים שם וא"כ נמצא דלר' פפא עיקר המצוה בהצל שבפועל למטה ולר"ה ברי' דר"י עיקר המצוה בהסכך עיי"ש.

ועיין בפירושי ריבב"ן ד"ה אם וז"ל אע"ג דאמרי' פרוץ כעומד מותר הואיל דכשרות ופסלות תלוי בחמה וצל במקום ישיבת האיש תלוי אם מלמטה שהוא לישיבה הצל והחמה שוין כשרה.

ויש לעיין בשיטת המאירי שנ"ל כי מלשונו משמע שגם למ"ד פרוץ כעומד כשר אין הענין דאזלינן בתר מטה, רק כמו שכ' שכל שאין חמה מרובה משום צד אעפ"י ששוים מצד אחד הרי מ"מ פרוץ כעומד וכשרה.

ובזה הי' אפשר לומר מה שמקשה הרש"ש שם דאי בתר מטה אזלינן מאי פסקא דתני שצלתה מרובה למעלה כשרה הא יכול להיות דלמטה חמתה מרובה וכן אי אזלינן בתר מעלה יקשה הא דתני שחמתה מרובה למטה פסולה הא יכול להיות דאעפ"כ למעלה הסכך מרובה עיי"ש.

ועיין בר"ן שם שכ' לשיטת ר"ת דכי אמרינן צלתה מרובה מחמתה מלמטה כשרה דוקא בסוכה שאינה גבוהה אלא שיעורה מצומצם, משמע דלשיטת רש"י מיירי אפי' בסוכה גבוה וקשה כנ"ל ולשיטת המאירי שנ"ל הי' אפשר לומר שבאם מצד אחד צלתה מרובה, ומצד אחד חמתה מרובה.

חשוב פרוץ כעומד, ומשו"ז למ"ד פרוץ כעומד כשר, באם למעלה צלתה מרובה, אפי' אם למטה חמתה מרובה כשירה. ולמ"ד פרוץ כעומד פסול באם למטה חמתה מרובה אפי' אם למעלה צלתה מרובה פסולה.

אבל אז יוקשה להיפך למ"ד פרוץ כעומד כשר מדוע חמתה מרובה למטה פסול הא יכול להיות למעלה צלתה מרובה ויהי' פרוץ כעומד, ולמ"ד פרוץ כעומד פסול מדוע צלתה מרובה למעלה כשר הא יכול להיות למטה חמתה מרובה ויהי' פרוץ כעומד וצ"ע.

ג. והנה ברש"י ב. ד"ה ושחמתה איתא המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ומפ' הר"ן ולא רצה לומר שהסכך המועט יהא בטל לגמרי ברוב המגולה דהא אמרינן לקמן בפרק הישן (דף כ"ב:) דמתני' בחמתה דלמטה קאמר אבל למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת וכיון דכי הדדי ניגהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה אלא מצלתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמתה שהוא מרובה הימנה, עיי"ש וכ"כ בספר המכתם דבטל הצל במיעוט.

וזה כפי שנת"ל דזה שכתב רש"י בידוע שהקנים רחבים מן האויר זה רק למ"ד פרוץ כעומד אסור אבל לפי מאי דאמרינן פרוץ כעומד מותר כששוין למעלה אין הפסול משום ששוין למעלה רק משום דלמטה חמתה מרובה ובטל הצל.

ויש לעיין לשיטת רש"י דהפסול מטעם ביטול מ"ט דמ"ד פרוץ כעומד בצל הסוכה פסול.

ובעצם שיטת רש"י דחמתה מרובה מצלתה הפסול רק מטעם ביטול משמע דבלא זה הי' כשר גם כשהצל הוא מיעוט ועיין ברא"ש פ"ב ס"ג וז"ל אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה. עיי"ש.

וגם משמע דס"ל לרש"י דשייך כאן ביטול הגם שהוכר המיעוט, ומשמע מל' רש"י דזה מטעם ביטול ברוב ולא מטעם רובו ככולו. ועיין בחכמת שלמה בשו"ע אורח חיים סימן תרל"א סעיף א' מה שמתרץ שם. ועיין בשדה חמד כללים מערכת הבית סימן נ', בהוכר האיסור דאינו בטל מן התורה והלבוש ס"ל (מובא בט"ז או"ח סימן תרל"ב סק"ג) שזה רק מדרבנן ומביא ג"כ חידושי הצ"צ על משניות במס' פסחים פ"ב מ"א שכתב שם וע' בתו"ח שלהי מעילה כיון דניכר האיסור לא בטל מדאורייתא וצ"ע בפרק אלו עוברין ד' מ"ד ע"א בענין הא בטלו להו תבלין וכו' ולכאורה יכולים להכירם ועיין בהלכות סוכה סי' תרב"ו. ועיי"ש בשד"ח מש"כ עד"ז.

ד. והנה בשו"ע אדמוה"ז דוחק לתרץ כנ"ל שמ"ש וצלתה למעלה היא מרובה מחמתה היינו לומר שמשו"ז גם למ"ד פרוץ כעומד אסור

מכשרינן, ואפשר לתרץ דהנה בהטור שם איתא ג"כ כן ואח"כ מביא ובעה"ע כתב בהיפך שאם למעלה שוין כשירה שאז ודאי למטה צילתה מרובה מחמתה לפי שהחמה מועטת למטה ואם למטה שוין אז למעלה חמתה מרובה פסולה ומובא ג"כ ברא"ש שם. ומשו"ז פסק הב"ח להחמיר בין ששוין למעלה ובין ששוין למטה כרש"י ובעל העיטור.

ואפשר שמשו"ז כתב בשו"ע אדמוה"ז דכששוין למטה צלתה למעלה הוא מרובה מחמתה לומר שלא להחמיר כבעל העיטור.

וכן לשיטת הרא"ש שנ"ל דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד דניתנה הלכה שיהא הצל מרובה א"כ מדוע בשוין למטה כשרה משום שלמעלה הצל מרובה א"כ ממילא כששוין למעלה פסולה ולמאי מוסיף שבידוע שהחמה מלמטה מרובה על הצל אלא להוציא משיטת בעה"ע וצ"ע.

הוספות

הרב ר' נחום טרבניק
ר"מ בתת"ל בכפר חב"ד

בענין מודה בקנס

א) **ב"ק עד:** מתני' גנב ע"פ שנים וטבח ומכר ע"פ עד אחד או ע"פ עצמו כו', וכ' ע"ז הגרעק"א בגליון הש"ס וז"ל והא דלא אמרי' דנתחייב שבועה להכחיש העד ואינו יכול לישבע דהא נעשה פסול ע"י שנים שמעידים שגנב והו"ל חשוד דשכנגדו נשבע ונוטל, היינו דבקנס אינו צריך לישבע נגד העד כיון דאילו מודה מיפטר וכמש"כ התוס' לעיל מא: ד"ה מודה כו' יעו"ש. יסוד דבריו דדין דשכנגדו נשבע ונוטל במחוייב שבועה וחשוד עלי' הוא רק היכא דהדין עליו או השבע או שלם ואם אינו רוצה לשלם רק לישבע והוא חשוד אמרי' שכנגדו נשבע ונוטל אבל אי אפי' לא רוצה לישבע רק מודה לעד ג"כ פטור מצד קנס דמודה בקנס פטור אז אין בכלל הדין דשכנגדו ישבע. וצ"ל לדידי' דהא דמשלם בע"א כי אינו רוצה לישבע אינו מצד העדאת העד, דהעד אינו מחייב כ"א שבועה והדין תשלומין הוא כבר מצד המחוייב שבועה, דאל"כ אלא דזה מחיובי העד או השבע או שלם, למה בקנס כי מודה לע"א מיקרי מודה בקנס, הלא לא הוא חייב א"ע כ"א העד, ובאמת דזה צ"ע דלכאורה משמע דחיוב תשלומין בע"א כי מודה או אינו רוצה לישבע הוא מחיובי דע"א ועיין ב"ב לד. בסוגיא דנסכא דר' אבא ובתוס' שם ד"ה הוה מחויב שבועה ובשט"מ שם. וא"כ אי"ז נקרא מודה בקנס כי מודה להעד. עוד יש לעיין בדבריו, דבפשטות משמע מדבריו דכל דיני מודה בקנס בזה, ולמ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור ג"כ יהי' פטור אפילו כשיבואו עדים אח"כ ואפי' אליבא דרב שסובר דלראב"ש אם הודה מחמת ביעתותא דעדים ל"מ ליפטר אח"כ, ג"כ יהי' פטור כאן דהרי המשנה ככ"ע אתיא ולמה זה לא נקרא הודאה מחמת ביעתותא דעדים כיון דעכ"פ ע"א העיד שוב נימא דיש כאן ביעתותא דעדים שהרי רואים שלא מחמת עצמו הודה.

אמנם ברש"ש כאן חולק על הגרעק"א וסובר דבודאי כי מודה לע"א מחייב ממון אבל ס"ל דאין דין דע"א יחייב שבועה בקנס ומסתמך על המהרש"א ריש פ' הפרה ועיי"ש שהביא ירושלמי לחיזוק דבריו וצ"ב במאי חולקין.

ב) **ב"ק עה.** איתמר מודה בקנס ואח"כ באו עדים רב אמר פטור ושמואל אמר חייב כו' איתיבי' רב לשמואל ראה עדים שממשמשים ובאים ואמר גנבתי אבל לא טבחתי ולא מכרתי כו' אמר לי' שמואל לאו

איכא ראב"ש דקאי כוותי אנא דאמרי כראב"ש אבל רב מוקי שם המחלוקת בין ראב"ש ורבנן בהודה מחמת ביעתותא דעדים דלרבנן בכל אופן פטור ולראב"ש בכה"ג חייב, ולשמואל המחלוקת ביניהם הוא בעצם הדין דמודה בקנס ואח"כ באו עדים אי חייב או פטור.

עוד אי' שם אמר ר' המנונא מסתברא מילתי' דרב באומר גנבתי ובאו עדים שגנב פטור שהרי חייב עצמו בכלום אבל אמר לא גנבתי ובאו עדים שגנב וחזר ואמר טבחתי ומכרתי ובאו עדים שטבח ומכר חייב שהרי לא חייב עצמו בכלום וכו' יע"ש היינו דכל דיני' דמודה בקנס ואח"כ באו עדים שפטור זה רק אם ההודאה חייבה אותו במשהו משא"כ בלא חייב עצמו בכלום לא נקרא הודאה בכלל וכמש"כ שם רש"י וז"ל כלומר אין זה הודאה שהרי אינו בא להשיב כלום בהודאתו דיודע הוא דמודה בקנס פטור ולפטור עצמו נתכוין ע"כ יע"ש, ומשמע לכאורה דזהו כלל בדין מודה בקנס ולא תלוי כלל במחלוקת בין רב לשמואל, וגם לשמואל אליבא דרבנן דסברו מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור יהי' הדין רק בחייב עצמו בכלום, והא דאמר ר' המנונא זה אליבא דרב זה משום שרב פוסק ככה דפטור ותולה המחלוקת בין רבנן וראב"ש בהודה מחמת ביעתותא, אבל גם לשמואל אליבא דרבנן יהי' כן.

איברא דבמל"מ פ"ג מה' גניבה ה"ת אחרי שהאריך שם לבאר דיני מודה בקנס הק' מהא דאמרי' בפ' שבועת העדות ל"ג. איבעיא להו משביע עדי קנס מהו ואליבא דמ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור ואליבא דמ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מהו כיון דאילו מודה מיפטר לאו ממונא קא כפר לי' או דלמא השתא מיהו לא אודי לי', ת"ש משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק והא חצי נזק קנסא הוא כמ"ד ממונא יע"ש בסוגיא. והשתא הלא אפילו אם מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור זה רק בחייב עצמו בכלום וא"כ בחצי נזק דקרן שלא חייב עצמו בכלום אם באו עדים אח"כ יהי' חייב והרי אי נימא מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב לא מיספקא שם כלל בהך סוגיא, וכדאמרינן אליבא דראב"ש לא תיבעי לך וא"כ מהו הראי' מחצי נזק דתם, ותי' דהסוגיא שם אליבא דשמואל דס"ל דמודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב ובזה הוא מפרש מחלוקת בין רבנן וראב"ש וע"כ מוכרח דהסוגיא שם כשמואל מדאמר דאליבא דראב"ש דס"ל מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב לא תיבעי לך, וע"כ זה סברת שמואל דלרב לא פליגי בהא כלל יע"ש. ולכאורה מה תירץ המל"מ בזה סו"ס האיבעיא שם לא אליבא דראב"ש כ"א אליבא דרבנן והם סברי דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור כרב, וא"כ גם לדידהו הפטור הוא רק כשחייב עצמו בכלום ואל"כ חייב כשבאו עדים אח"כ והדרא לי' המל"מ דמה הרויח בזה שהוא אליבא דשמואל, והכרח לומר לדבריו דלשמואל אליבא דרבנן דסברי פטור זה גם אפילו כשלא חייב עצמו בכלום ורק אליבא דרב דס"ל דכו"ע ס"ל פטור ורק פליגי בהודאה מחמת ביעתותא דעדים וכנ"ל אם אמרינן דרק

כשחייב עצמו בכלום נקרא הודאה, משא"כ לשמואל דמפרש דפליגי בהא גופא אי פטור או חייב, זה דס"ל פטור, פטור בכל ענין אפילו לא חייב עצמו בכלום וצ"ב איזה שייכות יש לזה לדיני' דרב ושמואל.

ג) **ואשר** יראה בזה, דהנה יש לעיין בעיקר דינו של כל קנס וכמו בכפל, מהו המחייבו ומהו יסוד חיובו, אם זה מצד מעשה הגניבה כלומר על עברו הולא תגנוב קנסה אותו התורה לשלם כפל וא"כ אז גם התשלומין אינם דין תשלום עבור חפץ הנגנב או מצד קנס, כ"א קנס עבור איסור הגניבה, או דנימא אחרת דזהו בעצם חיוב תשלומין עבור החפץ הנגנב וכמו עצם הקרן דודאי אינו חיוב מצד מעשה הגניבה כ"א תשלומין עבור החפץ הנגנב כמו"כ הקנס הוא חיוב מוגדל ומוכפל עבור עצם החפץ ורק מה שהוא יותר משיווי הקרן הוה קנס, אבל הכל מדין תשלומין עבור עצם החפץ הנגנב.

ויראה דאם אנו אומרים מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, בהכרח שהב"ד מקבלים הודאתו עד כדי כך שלא מועיל אח"ז הודאת עדים. ולכאורה אי נימא דהחיוב קנס הוא מצד מעשה הגניבה ולא תשלום על החפץ ומדיני ממון, וא"כ חיוב הקרן וחיוב הקנס הם ביסודם שני חיובים נפרדים ומצד שני מחייבים והחיוב קנס הוא מצד מעשה האיסור שבגניבה, וא"כ איך יהי' נאמן לדין זה של הקנס ולמה אין זה בכלל שאין אדם משים עצמו רשע, ואף שמקבלים עדותו לענין הקרן, ומה בכך, הלא חיוב הקרן אינו מצד מעשה איסור הגניבה כ"א מצד חיוב ממון של החפץ הנגנב, ולענין קנס שהוא מצד האיסור שבגניבה לא נקבל הודאתו, וממילא איך יכול להיות אח"כ פטור כשבאו עדים, ויעיין במנח"ח מצוה מב. לענין עבד עברי מה שמפלפל בענין הודה עצמו בגניבה ואין לו שב"ד מוכרין אותו אם מותר בשפחה כנענית, דלעניני איסור שיוצא מהודאתו לא צריך להיות נאמן ויע"ש מה שתי' וכל תי' א"א כאן. וא"כ אי נימא דחיובא דקנס הוא מצד עצם מעשה הגניבה ואי"ז דין בתשלומי גניבה לא צריכה להועיל הודאתו כלל ואם יבואו עדים אח"כ צריך להיות חייב, ובהכרח שהחיוב קנס אינו חיוב מחודש מצד עצם המעשה כ"א דין בתשלומין שעל חפץ הנגנב צריך לשלם כפול מהקרן אלא שמה שיותר מהקרן דין קנס עליו ולא ממון אבל יסוד חיובו הוא דין ממון ותשלומין בעד חפץ הנגנב. וע"כ זה בכלל הדין של הודאת בע"ד שנאמן לענין ממון וממילא מקבלים הודאתו לענין הקנס ואפילו באו עדים אח"כ ג"כ פטור.

ויעיין בתוס' ב"ק כ"ד. ד"ה השתא הוא דקמסהדי בי וז"ל תימא לר"י דמ"מ קנס לא הוה כו' דמכי נגח שלש נגיחות יצא מחזקת שימור ונראה לת' דאין ח"נ חלוק כיון דהוה קנס בחד דוכתא הוה קנס בכל דוכתא כדאשכחן גבי שלושים של עבד דאפילו העבד שוה שלושים לא פחות ולא יותר מ"מ הוה קנס כו' יע"ש ודבריהם צריכים ביאור כנראה לכל מעיין, דלכאורה מהו הדמיון לשלושים של עבד הלא שם מדין פטור

לשלם וכל התשלומין הנם רק מצד מעשה ההריגה וע״ז קנסה התורה ל׳ שקלים וא״כ מה לי כמה שהעבד הי׳ שוה אם פחות מל׳ או ל׳, דהרי אין התשלומין כלל מדין תשלומין על העבד כ״א קנס על הריגת העבד ושפיר הוה קנס תמיד משא״כ כאן בקרן תם וכמו שהקשה התוס׳, אמנם לדברינו הנ״ל דהקנס אינו קנס מצד מעשה האיסור וכמו״כ כאן אינו חיוב קנס על מעשה הריגת העבד כ״א דהוא ביסוד דינו תשלומין על עצם העבד ורק מכיון שהתורה נתנה קצבה ממילא הוה קנס, אבל כיון שביסודו הוא דין תשלומין על העבד א״כ היכא שהעבד שוה ל׳ הי׳ לו לכאורה להיות שוב ממון, דהרי אז הוא לגמרי תשלומי העבד וע״כ כיון שהוא קנס בחד דוכתא הוא קנס בכל דוכתא וא״כ כמו״כ בקרן תם והבן.

עכ״פ נת׳ לנו שדין קנס בתשלומין הוא מגדרי עצם החיוב תשלומין ורק מה שיותר על הקרן או בגלל שזה סכום קצוב הרי תשלומי החפץ כאלו בגדר קנס, אבל מכיון שעיקרם דין ממון ותשלומין אי״ז בגדר של אין אדם נאמן על עצמו ואדרבה נכלל בגדר של הודאת בע״ד שמקבלים הודאתו.

ד) **ומעתה** יש לעיין ביסוד הך דין דפטרה התורה מודה בקנס, דיש לומר דבכל הדין דהודאת בע״ד כמאה עדים וחלים עליו חיובי ההודאה י״ל דבמה שנוגע לחיובי עצמו הרי הוא הפוסק על הדין והדין נפסק על ידו ואי״ז פסק ב״ד אלא דכיון דע״י הודאתו נתברר הדבר שאכן כן הוא הרי הוא ממילא הפוסק על עצמו החיובים שיוצאים מבירור הדבר שהרי מאמינים לו על מה שהודה, ואולי זוהי סברת המהר״י אבן לב יע״ש בקצוה״ח סי׳ ל״ד, מה שהק׳ עליו יע״ש ולדברינו אפשר לומר דודאי עיקרו הוא נאמנות דאדם נאמן ע״ע, וע״י הודאתו דבודאי נאמן ע״ז הרי נתברר לנו שאכן כן אבל החיוב שיוצא מהבירור אינו חיוב מדין פסק ב״ד כ״א שהוא מחייב א״ע ע״י בירור הדבר שכן הי׳, ובזה שונה הוא מכל דיני ב״ד דע״י מה שנתברר לפני ב״ד הדבר, הרי הב״ד הם הפוסקים החיוב מכאן כיון שהבירור בא ע״י הודאתו אמרי׳ דלגבי עצמו הוא הפוסק את החיוב היוצא מהודאתו, וזהו חיוב חדש יע״ש שסרו הרבה קו׳ הקצוה״ח בזה. וא״כ נוכל לומר שזה רק בכל דיני ממון אפשר להיות פוסק דין עצמו ע״י שנתברר לב״ד אבל בקנס אשר ירשיעון כתיב פרט למרשיע א״ע פי׳ אף דבודאי ב״ד מקבלים הודאתו ומה שנוגע לנאמנות ובירור המעשה ה״ה ככל דיני ממון אבל החיוב שיוצא מהבירור שהוא צריך להיות ע״י עצמו כיון שע״י בא הבירור זה אינו בקנס, דבקנס החיוב מוכרח להיות ע״י פסק ב״ד וכשהבירור הוא ע״י הודאת בע״ד הרי אז אף שבבירור ב״ד נתברר הדבר אבל הפס״ד הוא לא פסק ב״ד כ״א פסק עצמו וזה אינו בקנס.

ואי נימא כן, יוצא דבאמת אין בהודאתו דין פטור, ואדרבה ה״ה בכלל הודאת בע״ד שבכל ממון עושה חיובים, רק כאן כיון שזה קנס,

אז החיוב שיוצא מהבירור ע"י עצמו לא יכול לחול כיון שהוא צריך להיות המחייב, אבל מאידך כיון שעצם הודאתו אנו מקבלים וכנ"ל שביסודו הוא דין ממון וא"כ מה שנוגע לנאמנות ובירור הדבר, אפשר לומר דשפיר נתברר הכל לפני הב"ד כמו בכל ממון, וא"כ יש לנו לומר דדבר שנתברר לפני ב"ד בירור גמור אין כח בידי ב"ד אחר לברר שוב הדבר ולחייב, כיון שהדבר הי' כבר מבורר לגמרי לפני ב"ד אחד ובכ"ז לא יכולים לחייבו ע"י הבירור הזה, לא נתנה התורה כח לב"ד אחר לשוב ולברר ולחייבו ע"י הבירור ההוא.

ולפי"ז פשוט דאין הבדל מצד מה שהיתה ההודאה אם מצד ביעתותא דעדים, כיון דעצם ההודאה אינה עושה שום חלות דין של פטור ואדרבה ה"ה בגדר של הודאת בע"ד וכל הפטור הוא רק מצד זה שמכיון שהודה ונתברר הדבר לב"ד שוב א"א לחול שום צד חיוב, וא"כ מה לי משום מה שהיתה ההודאה, וכי זה גורע בעצם הבירור לב"ד אם ההודאה היתה מצד ביעתותא דעדים, וא"כ כיון שסו"ס נתברר הדבר בירור גמור לב"ד שוב לא מועיל שום בירור לחייבו, ודאי אי ההודאה עושה חלות דין של פטור, שייך לחלק איזה הודאה עושה פטור ואיזה לא, ושם יש מקום לומר אי ההודאה לא היתה מצד עצם רצונו להודות כ"א מצד ביעתותא דעדים אין מן הדין שיעשה פטור, אבל אם באמת אין ההודאה עושה שום חלות דין של פטור רק בירור, ורק מכיון שכבר נתברר הדבר אין בכח ב"ד לחייבו אח"כ, א"כ מה לי איך שנעשה הבירור סו"ס הבירור ישנו.

וכמו"כ בלא חייב עצמו בכלום שאי"ז הודאה דלפטור עצמו נתכוין, יש לומר ג"כ כנ"ל דאי ההודאת צריכה לעשות חלות פטור שייך לומר דמתי נקראת הודאה לפטור כשבא לחייב א"ע אבל כשאינו מחייב א"ע בכלום אינה ג"כ הודאה לפטור, אבל אם באמת אין שום חלות פטור כ"א בירור וכנ"ל סו"ס גם באופן כזה הבירור ישנו. והבן.

וא"כ לשמואל דמפרש המחלוקת בין רבנן וראב"ש בעצם הדין דמודה בקנס ואח"כ באו עדים ולא נחת לפרושי כלל כרב דחולקין בביעתותא דעדים צ"ל דס"ל דאי נימא מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור אי"ז חלות דין של פטור כ"א דין בירור הדבר לב"ד וכנ"ל ואשר ע"כ אין מקום לחלק בין הודאה מחמת ביעתותא דעדים או לא, ומוכרח לפרש המחלוקת בעצם הדין דמודה בקנס ואח"כ באו עדים, ולפי"ז אין שום סברא לחלק גם אי חייב עצמו בכלום או לא, כיון דההודאה אינה חלות דין של פטור וכמו שנת' לעיל, ובכל אופן צריך להיות לדידי' פטור, וא"כ צדקו דברי המל"מ דלשמואל אליבא דרבנן אין שום הבדל בין חייב עצמו בכלום או לא, וההכרח הוא מדתלי מחלקותם בעצם הדין דמודה בקנס ולא מפרש

כרב דחולקין בהודאה מחמת ביעתותא, וצריכים להסביר ע"כ דלדידי' אי"ז פטור וא"כ כמו"כ בלא חייב עצמו בכלום ג"כ פטור.

וסברת ראב"ש לדידי' י"ל דהוא חולק על עצם היסוד וס"ל דדין קנס אינו דין ממון כ"א קנס אמעשה הגניבה שעשה וא"כ אי"ז בגדר הודאת בע"ד כ"א אדרבה בגדר של אין אדם משים עצמו רשע וממילא לא מקבלים הודאתו כלל דאין אדם נאמן על עצמו ושוב כשבאו עדים אח"כ חייב כיון דבכלל לא נתקבלה הודאתו, ולא שייך כאן לומר ג"כ שכבר נתברר לב"ד, חדא דכיון דאין אדם נאמן על עצמו הרי לענין זה אין כאן ג"כ בירור ועוד דכיון דאי"ז בגדר ממון כ"א קנס על איסור לא תלוי זה בבירור לפני ב"ד או לא, וכל זמן שהעדים יבואו אח"כ יתחייב לשלם הקנס.

ואפשר לומר עוד, דחולקים בזה גופא אי שייך קנס ממון על מעשה איסור או לא, דלרבנן לא שייך קנס ממון על איסור וע"כ שזה דין בתשלומין וכמו שנת' וראב"ש לא סבירא לי' ככה וס"ל דשייך גם קנס ממון על מעשה איסור ודו"ק.

ה) **אבל** סברת רב הוא שמודה בקנס, הוא חלות דין של פטור ולא רק של בירור המעשה, וס"ל דאה"נ לכולם זהו דין ממון וכמו שנת' דאל"כ לא שייך כאן בכלל קבלת הודאתו, אבל מאידך ס"ל כיון דסו"ס זה קנס, יותר מחיוב קרן י"ל דהתורה רוצה את זה בעצמו שיבוא לב"ד ויודה על מעשיו ובזה יפטר, בחי' ומודה ועוזב ירוחם, ורק כשאינו מודה אז ישלם הקנס, וא"כ ההודאה ה"ה עושה חלות דין של פטור, דבזה נפטר לגמרי דזה כל דינו שיודה, דאפי' שהוא ממון מ"מ יסודו קנס ורק הקנס דין ממון לו, אבל סו"ס זהו קנס, ולו רק קנס בתשלומין, וא"כ כשהודה נפטר, וממילא אם ההודאה היא חלות דין של פטור, שייך שפיר לחלק מתי חל הדין דפטור, וסבר ראב"ש דאם ההודאה אינה מחמת עצם רצונו להודות כ"א מפחד עדים אי"ז הודאה לפוטרו, דלא להודאה הזאת כיוונה התורה, רק הודאה מעצמו פוטרת אותו, ורבנן סברי דכיון שמצד עצם ההודאה לא מינכר בשביל מה שהודה וסו"ס ההודאה מועלת לחייב אותו בקרן מועלת ג"כ לפטרו, דהעיקר לדידהו שעצם ההודאה צריכה להראות על תכלית ההודאה, וכל עוד שבעצם ההודאה לא מראה על כוונה צדדית ה"ז שפיר הודאה הפוטרת אבל אם בהודאה לא חייב עצמו בכלום, וא"כ אז עצם ההודאה לא מראה שבא לב"ד בכוונה להתחייב, ואז גם רבנן מודו שהודאה כזו אינה תכלית כוונת התורה בהודאתו וממילא אינה פוטרת, אבל מאידך ודאי שהודאה כזו אינה יכולה לחייב אותו דאם נחייבו ע"י הודאתו א"כ הועילה הודאתו והו"ל שוב תרתי דסתרי, דכל טעמו דאינה פוטרת משום שלא הועילה, והבן.

ובזה יתורץ מה שמקשים העולם, דאיך מדמה הגמ׳ מעשה של ר״ג שסימא את עין עבדו להדא דלא חייב עצמו בכלום יע״ש בדף ע״ה. הלא בלא חייב עצמו בכלום הפטור הוא מצד דלפטור עצמו קמיכוין וכמוש״כ רש״י שם, ובודאי ר״ג לא רצה להיפטר ואדרבה הוא הלא רצה לשחרר את טבי עבדו וא״כ למה לא תועיל הודאתו. ולדברנו שפיר דעיקר הודאה הוא כשעצם ההודאה מראה על כוונתו להתחייב ולא להיפטר וזה דין בעצם ההודאה, וא״כ גם בר״ג כיון שמצד עצם ההודאה פטר עצמו בכלום אי״ז ההודאה שהתורה מתכוונת שתפטור, וא״כ לא חשוב לנו אם אנו יודעים שכוונת ר״ג לא היתה להיפטר, מ״מ ההודאה לא מראה ע״ז כיון שהיא לא מחייבת כלום וע״כ אי״ז הודאה לפטור וכמו דלרבנן אפילו בהודה מחמת ביעתותא דעדים וא״כ כוונתו אינה להתחייב ורק מפחד העדים שחייבו אותו גם קנס הודה, מ״מ נקראת הודאה כיון דעצם ההודאה לא מראה על כוונתו כמו״כ להיפך אם מצד ההודאה עצמה לא חייב עצמו בכלום אי״ז הודאה לפטור אפילו שבעצם רצונו להתחייב כיון דההודאה לא מראה ע״ז, ואפילו לראב״ש דמחמת ביעתותא דעדים חייב, היינו דס״ל דאפילו אין הוכחה מצד עצם ההודאה ורק אנו יודעים שמחמת ביעתותא דעדים הודה ג״כ אינה הודאה, ומכש״כ שהכוונה להתחייב אינה יכולה להיות הודאת פטור אם אין ההודאה עצמה מראה ע״ז.

ו) **והנה** במל״מ הנ״ל בפ״ג ה״ח מהל׳ גניבה אחרי שתי׳ סוגית הגמ׳ דשבועות סיים וז״ל וכל מה שכ׳ הוא ליישב סוגית דשבועות אך אכתי יש לתמוה על רבנו דכאן בהל׳ גניבה פסק כרב וכר׳ המנונא (שאם לא חייב עצמו בכלום, חייב כשבאו עדים אח״כ) ובפ״ט מהל׳ שבועות פסק דמשביע עדי קנס פטורין משבועת העדות ולפי״מ שכ׳ הוה תרתי דסתרין אהדדי וצ״ע עכ״ל. וכוונתו דבודאי הרמב״ם שם בפ״ט ה״ד מהל׳ שבועות איירי בקנס גרידא, דהא אם יש גם ממון בקנס הזה כמו בגניבה דיש קרן וכפל הרי חייבים בק״ש מחמת הממון שבו וכמו שכתב שם הרמב״ם בהלכה ה׳ וא״כ ע״כ איירי בקנס גרידא, ואז הרי הדין דאם באו עדים אח״כ חייב וא״כ קשה למה לא חייבים בק״ש כמו למ״ד מודה בקנס ואח״כ באו עדים חייב דאמרי׳ בסוגיין דשבועות דאז לכ״ע חייבים העדים ק״ש זהו ביאור קו׳ המל״מ.

ונראה קצת עפיהנ״ל, דנת׳ דלרב שס״ל מודה בקנס ואח״כ באו עדים פטור, הביאור הוא דע״י ההודאה נעשה פטור דאנו אומרים שעיקר כוונת התורה היא זה בעצמו שיבוא לב״ד להודות על מעשיו, ונר׳ די״ל עוד יותר דאי״ז רק שההודאה עושה פטור אלא גם דאי הודאה הוא חלק החיוב, היינו לא רק שההודאה היא פטור, אלא דלא נשלם בכלל החיוב מצד עצם המעשה, וכל עוד שלא הודה, החיוב הוא לבוא ולהודות, וכשהודה ה״ז לא רק פטור, אלא דזה הכוונה שיבוא ויודה, וכשאינו מודה פי׳ שלא עשה עדיין החיוב המוטל עליו, ואפילו אם אין בידו להודות, דלא נקבל

אותה מצד שאינו חייב עצמו בכלום, מ"מ הודאה אין כאן ולא חשוב מצד איזו סיבה סו"ס אין כאן הודאה, ונמצא דכשבאו עדים אח"כ וחייבו אותו, יוצא דלא עדותם על מעשה המחייב קנס הוא המחייב אותם אלא צריכים לעצם החיוב גם אי הודאתו על המעשה וא"כ החיוב לא נעשה ע"י עדותם לבד אלא בצירוף אי הודאתו ועל אי עדות כזו שלא עדותם מצ"ע מחייב כ"א בצירוף אי הודאתו אין דין של קרבן שבועה, והא דמשמע שם מהרמב"ם שע"י הודאתו הי' פטור אפילו כשיבואו עדים אח"כ צ"ל דכוונתו היא רק עצם הדין דמודה בקנס ואח"כ באו עדים דפטור בכ"מ, וע"כ הטעם כמו שהסברנו דעיקר דינו הוא ההודאה וממילא כשמודה נפטר, וממילא אפילו במקום שלא מועלת הודאתו כמו באינו חייב עצמו בכלום ג"כ א"א לחייב העדים בק"ש כיון שלא עדותם מחייבת אותו ורק בצירוף אי הודאתו (ויע"ש בלשון הרמב"ם נמצאו העדים לא חייבו בעדותם לבדה אלא עדותן עם כפירת הנתבע היא המחייבת כו' ויע"ש בפי' הרדב"ז והכוונה י"ל כנ"ל) משא"כ אי מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב בכ"מ א"כ ההודאה ואי הודאה אינם חלק בחיוב כלל ורק המעשה הוא המחייב וכשהעדים מעידים על המעשה ה"ה לבד המחייבים ממילא כשאינם רוצים להעיד חייבים קרבן שבועה, משא"כ למ"ד דמודה בקנס ואח"כ באו עדים דפטור דאז אי ההודאה הוא חלק החיוב שוב לא חשיב לנו אם במקרה כזה יכול להיפטר או לא, דסו"ס אין העדים בעדותם הם לבד המחייבים וכנ"ל ודו"ק.

ז) **ומעתה** נבוא לביאור הרעק"א והרש"ש בהתחלת דברנו. דאפשר לומר דיסוד דברי הרעק"א עפ"י התוס' מ"א: הוא ג"כ כנ"ל דאי הודאתו הוא חלק החיוב, וא"כ בע"א שמעיד על הדבר כיון שסו"ס בידו להכחישו, יתחייב שבועה, אבל הוא יכול להכחישו, וכל שיכול להכחישו הוה ההודאה הודאה, וא"כ כשמודה הרי יש לנו הודאה שלו וממילא אין על מה להתחייב, ואי"ז נוגע לפי"ז ע"י מי בא בכ"מ החיוב ממון בע"א אם ע"י עצמו או ע"י הע"א וכמו שהקשינו בראשית דברנו, דכאן לענין חלות חיוב קנס לא מספיק גם העדאת העדים, אלא החיוב הוא מצד שיש גם אי הודאה מצד הגנב וכל שיש חלות שם הודאה והיינו כל שהוא יכול להכחיש ואינו מכחיש והו"ל שפיר הודאה א"כ אין כאן חסרון אי הודאה וממילא א"א לחייב, ולא דמי לביעתותא דעדים, דשם אי"ז הודאה כלל, דהא דמודה הוא בגלל שמפחד מהחיוב ממון שע"י עדים, משא"כ כאן יכול להכחיש הע"א וממילא הודאתו הוה הודאה ושוב אין בשביל מה לחייב.

ויש ג"כ לומר לאידך גיסא, דסו"ס אי יכחיש הע"א יצטרך לשבועה, אפשר דהודאתו אינו מצד רצונו להתחייב כ"א להפטר משבועה וממילא לא זו היא כוונת התורה בהודאה הפוטרת, כיון שאין כאן כוונה

להתחייב ויש איפוא לדמות זה לבא מחמת ביעתותא דעדים דג"כ לא נקראת הודאה, דלא בא להודות בשביל להתחייב כ"א להיפטר וכמו"כ כאן הוא מודה בשביל להפטר משבועה ולא להתחייב ממון ואי"ז הודאה אבל לאידך א"א לחייב כאן שבועה אי מכחישו, דבכ"מ שעצם המעשה הוא המחייב ורק כשע"א מעיד על הדבר דא"א עי"ז לחייב ממון חייבה התורה שבועה לברר הדבר, אבל כאן שלא המעשה כשלעצמו מחייבו ממון כ"א בצירוף אי הודאתו, וממילא כשע"א מעיד על המעשה א"א לחייבו שבועה על המעשה כיון שלא עצם המעשה מחייבו הקנס ואז באופן כזה לא הטילה התורה על הבי"ד לברר המעשה ע"י שבועה כיון דאין כאן רק דין של בירור המעשה שהרי גם החיוב לא תלוי רק בעצם המעשה ודו"ק.

הרב ר׳ מאיר גרינבערג
רב דק״ק פטרסון, נ. דזש.

בענין מחוסר קציצה בגט שחרור

איתא בהרמב״ם פרק ו׳ מהלכות עבדים הלכה ו׳ וז״ל בגט אשה הוא אומר וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא נתינה יצא הכותב במחובר ואח״כ קוצץ שהרי מחוסר קציצה ונתינה ובגט שחרור הוא אומר לא ניתן לא יהא מחוסר אלא נתינה עכ״ל. והקשה הלחם משנה שם וז״ל וקשה דרבינו ז״ל דלמדו מן הכתוב עצמו דגט שחרור דלא יהא מחוסר אלא נתינה ואין זה במשמע דבשלמא בגט אשה כתיב וכתב ונתן הזכיר כתיבה קודם נתינה שלא יהא מחוסר דבר בין כתיבה לנתינה אבל הכא לא הוזכרה כתיבה בכתוב קודם אבל רש״י ז״ל למדו בשחרור מג״ש דלה לה בפ׳ המביא קמא ולא משמע הכי דברי רבינו עכ״ל.

והנה כדי לתרץ ב׳ קושיות אלו האיך אפשר לגמור מהכתוב דלא ניתן וגם למה אנו צריכים ללימוד מיוחד בשיחרור הרי קיימא הג״ש דלה לה יש להקדים שיטת רבינו שמואל בהתוס׳ דדוקא בבעלי חיים או במחובר לקרקע שעוקר דבר מגידולו חשוב מחוסר קציצה אבל אם כתב גט בקלף גדול ואח״כ חתכו כשר ופי׳ הרמב״ן ז״ל שיטה זו דבאמת מדאורייתא ודאי ליכא נפקותא בין עוקר דבר מגידולו לבין קוצץ מקלף גדול אלא דעיקר טעמא דרבי׳ שמואל בקלף גדול דמש״ה לא מקרי מחוסר קציצה הוא משום שיכול ליתן לה כל הקלף ולא לחתוך כלל וא״כ מאי מחוסר איכא אם חתכו בלי הכרח אלא דלפי״ז יקשה לנו למה פסלינן בגמ׳ בכותב גט על קרן של פרה וקוצצו מטעם מחק״צ הרי יכול ליתן לה כל הפרה מאי מחוסר איכא כאן אם קוצצו בלי הכרח אלא דבע״כ צריכים לפרש דאין זה אלא מדרבנן דגזרו בו משום שעוקר דבר מגידולו ודמי לקוצץ ממחובר לקרקע והא דהגמ׳ הביא עלה הכתוב דכתב ונתן בע״כ אין זה אלא נתינת טעם לעיקר פסול מחק״צ דאורייתא דבגללו גזרו גם בדדמי לי׳ בקרן של פרה אשר ע״פ זה נמצא שהחותך מקלף גדול כשר לגמרי שמכיון שיכול ליתן לה כל הגט ליכא משום פסול דאורייתא ומפני שאינו עוקר דבר מגידולו לא שייך גזירה דרבנן.

נמצינו למידין מדברי הרמב״ן ז״ל לשיטת רבינו שמואל שבמקום דליכא הכרח לקצוץ כשר ולא פסלינן משום מחוסר קציצה אפי׳ אם קצץ ונתן ורק במחובר לקרקע שייך פסול דאורייתא משום דמוכרח לקצצו.

ויש להבין הטעם של הכרח זה ומדוע אינו יכול באמת לגרש בעודו הגט מחובר ומה פסול איכא בנתינת הגט במחובר לקרקע.

והנה רבותינו הראשונים ז״ל הביאו מהירושלמי דפסול מחובר ילפינן ממאי דכתיב וכתב לה ספר דבעינן הכתיבה על התלוש דומיא דספר שהוא בתלוש ולפי זה נמצא דמחובר הוא פסול בעצם כתיבת הגט אפי׳ קודם הנתינה והביאו הם ז״ל ראיות ברורות שהגמ׳ דילן בודאי פליג על זה דלדידן ספר לספירת דברים בעלמא הוא דאיצטריך וליכא למשמע מיני׳ על דין מחובר ועוד שלפי דברי הירושלמי שהגט פסול משעת כתיבה במחובר א״כ אייתר לי׳ לגמרי הדין דמח״ק דאטו משום שקוצצו לאחר הכתיבה בפסול יתכשר דצריכים למעטי׳ משום מחק״צ וא״כ אפי׳ לא גלי לן קרא וכתב ונתן מי וכו׳ שפיר הוה ידעינן מהקרא דספר שפסול ולכן תלמודא דידן דדריש דין דמחק״צ ע״כ לא דריש ספר אמחובר ועוד ראי׳ מפורשת יש דפליגי הבבלי והירושלמי דלפום האי טעמא מה ספר שהוא בתלוש כו׳ אם כותב על עלה של עציץ נקוב הרי נפסל משעת כתיבה ואפי׳ אם אח״כ קוצצו (ולא מקרי מחק״צ עיי׳ בתוס׳) ושוב אינו מחובר בשעת נתינה מ״מ הרי כבר נפסל משעת כתיבה ומאי אהני לי׳ הפסקת היניקה ואלו בגמ׳ דילן שרי בעלה של עציץ נקוב ורבא דאסר ע״כ לא אסר אלא גזירה כו׳ אבל מדינא לא הרי להדיא שהבבלי פליג ולא גמר מספר.

ומפני הוכחות אלו החליטו רבותינו ז״ל שפסול מחובר בגט הוא דין רק בהנתינה (אף שמשמע מלשונם דפסול מחק״צ הוא דין בהכתיבה דהיינו שאם כותבו באופן שמוכרח לעשות קציצה קודם הנתינה הוה לי׳ הכתיבה בפסול הגם שבאמת הי׳ מקום לפרש שהכתיבה הי׳ בהכשר רק כיון שמוכרח להפסיק במעשה של קציצה קודם נתינה א״כ הפסיד הנתינה אבל לא משמע הכי דבריהם ז״ל) ויש מהם שפירשו דמחובר ילפינן מקרא דונתן שצ״ל דבר הניתן מיד ליד לאפוקי מחובר בשעת נתינה. ובעוד דרך יש לבאר תלמודא דידן על פי דעת הר״ן ז״ל בפ׳ המגרש דיליף מונתן שלא מהני שום קנין בגט אשה רק נתינה שהיא או בידה או בחצרה ולכן ממילא אי אפשר שתתקיים נתינת הגט במחובר שהרי רבותינו האחרונים ז״ל פסקו דקרקע אינה נקנית בקנין חצר וא״כ במחובר לא שייך נתינה לחצרה וזהו פשוט דבידה אי אפשר ליתן לה שום מחובר (עיין בתוס׳) ושאר קנינים הרי לא מהני כהר״ן.

הרי נתבאר שלגמרא דידן בין לדרך הא׳ בין לדרך הב׳ הנ״ל מחובר הוא פסול דוקא בנתינת הגט וגם עיקר ילפותא הוא מהקרא דונתן.

ועכשיו יש לדון בקוצץ גט שחרור ממחובר לקרקע אם שייך לפסלו מטעם מחק״צ דלכאורה מאי מחוסר איכא הרי יכול לשחררו בעודו מחובר והא ליכא למימר דדין מחובר גמרינן מגז״ש דלה לה מאשה שהרי הרשב״א ז״ל בקידושין מחלק בלימוד הגז״ש דלאו לכולי מילי דעבד גמרינן לה לה מאשה אלא לגופו של גט שיהא גיטו של זה כגיטו של זה עכ״ל. וממילא לא שייך לדון הגז״ש בענינים של נתינה וכיון

שנתבאר להבבלי שמחובר הוא דין בנתינת הגט ולא בדין עצם גוף מעשה הכתיבה א״כ ליכא גז״ש לגמור פסול מחובר אשחרור והשתא לכאורה יכול לשחרר בעודו מחובר א״כ למה יפסול אפי׳ אם קוצצו בלי הכרח כנ״ל הא לאו מחוסר מקרי ואף שדין מחוסר קציצה הוא פסול בעצם הכתיבה ועל עצם הכתיבה יש גז״ש דלה לה מ״מ לא מהני כאן הגז״ש לכלום שהרי אפי׳ בגט אשה קציצה שאינה מוכרחת אינה פוסלת והרי נתבאר שבשחרור אפילו מחובר לקרקע אינו מוכרח לקצץ.

ונמצא עכשיו דבשיחרור ליכא ב׳ דינים אלו מחובר ומחק״צ אשר זהו נגד גמ׳ מפורשת בפרק קמא (והאיכא מחובר) וע״כ הוכיח הרמב״ם ז״ל תחילה דגם בשחרור בעינן נתינה דכתיב לא ניתן וגו׳ אשר מזה אנו יודעים הפסול דמחובר או משום דבעינן דבר הניתן מיד ליד או משום דילפינן דקנינים לא מהני בשחרור דבעינן נתינה גרידא ביד או בחצר ובמחובר לא שייכי שניהם ושוב כיון דגלי קרא דנתינה במחובר פסול בגט שחרור א״כ בהכרח שיקצוץ ואם יעשה כן יהי׳ פסול מטעם מחק״צ ודין זה דמחק״צ שפיר ילפינן מגט אשה בהגז״ש דלה לה שהרי פסול מחק״צ הוא דין בכתיבת גוף הגט. ועל פי זה מיושב מה שהביא הרמב״ם ז״ל הקרא דלא ניתן דודאי לאו מחק״צ גמרינן מיני׳ אלא שמיני׳ ידעינן עיקר פסול מחובר ובגלל זה שייך לפסול השטר שחרור משום מחק״צ שהרי מחויב לקצצו ודין מחק״צ שפיר ילפינן מהגז״ש ומיושב בזה גם קושי׳ הב׳ של הלח״מ.

והנה לשיטה זו הרי נתבאר מהרמב״ן דבקוצץ קרן של פרה אינו פסול אלא מדבריהם והרמב״ם כתב בקרן של פרה הלשון אינו גט דמשמע דאורייתא שכן רגיל להשתמש בלשון פסול על פסולא דרבנן ולשון אינו גט בפסולא דאורייתא ולפי דברינו דאזיל הרמב״ם בשיטת הרמב״ן אליבא דרבינו שמואל הי׳ לו לכתוב הלשון ה״ז גט פסול וצ״ע.

הרב ר' מרדכי מענטליק
ר"מ בישיבת תומכי תמימים בברוקלין

בענין חצי שיעור וצירוף ב' ח"ש

א) **בשו"ע** אדמו"ר הזקן (סימן ש"מ סעיף ד') וז"ל וכן הכותב או המוחק אותיות אינו חייב אלא על ב' אותיות אבל על אות א' פטור אבל אסור מה"ת כשאר חצי שיעור עכ"ל הק'.

וכן משמע מפשטות לשון המאירי שבת ג' ד"ה מכאן, דס"ל שכותב אות א' בשבת אסור מה"ת.

אמנם בפמ"ג (בפתיחה הכוללת להל' שבת) שנסתפק שם בענין צירוף ב' חצאי שיעורים בשבת, אם צריך אשר הח"ש שעשה קודם יהי' קיים בשעת עשיית ח"ש השני. ובענין מלאכת כתיבה, כתב בפשיטות דאם כתב אות א' שחרית ונמחק או נשרף וכתב אות א' בין הערבים דפטור "דאין כאן מלאכה כלל כל שאין שתי אותיות כתובות לפנינו", הרי מבואר דס"ל דהשיעור במלאכת כתיבה הוא גדר בגוף המלאכה עצמה.

ובתוצאות חיים (סימן ח) להגאון ר"מ זעמבא כתב דלדברי הרשב"ם (ב"ב נה) דהא דאצטריך כגרוגרת בשבת הוא לפי שמלאכת מחשבת אסרה תורה ובפחות מכשיעור אינה מלאכת מחשבת, עפי"ז הנה ח"ש במלאכת שבת מותר מה"ת, לפי דהוה חצי מלאכה, וכל איסור ח"ש הוא דוקא כאשר החסרון הוא רק בהשיעור בלבד, אבל כאשר החסרון הוא בגוף המלאכה, וכמו עקירה בלא הנחה, מותר מה"ת לפי שהוה חצי מלאכה. ולכן ח"ש במלאכת שבת דהוה חצי מלאכה לפי שאינה מלאכת מחשבת, מותר מה"ת. ע"כ תוכן דבריו.

ודבריו צ"ע, שהרי איתא בגמרא (יומא עג, ב) שר' יוחנן אוסר ח"ש באכילת יו"כ, והרי גם בענין אכילת יו"כ כשאוכל פחות מככותבת לא מייתבא דעתא כלל, שהרי איתא שם, שגם בככותבת יש הפרש בין עוג מלך הבשן לכולי עלמא, וכולי עלמא מייתבא דעתא טובא באכילת ככותבת ועוג מלך הבשן פורתא, דמשמע מזה דבבציר מככותבת לא מייתבא דעתא כלל, וא"כ באוכל פחות מככותבת הרי החסרון הוא לא רק בהשיעור בלבד כ"א בגוף הענין, שהרי כל איסור אכילה ביו"כ הוא מטעם עינוי, וא"כ באכילה פחות מכשיעור שלא מייתבא דעתא כלל, הרי זה לא רק ח"ש כ"א חצי דבר, ומ"מ אמרינן דלר"י אסור מה"ת.

ובהמשנה למלך (פ"א מהל' חמץ ומצה הל' ז) כתב די"ל דתענו אפילו כל שהוא במשמע, אמנם משמעות לשון הגמרא הוא דבכותבת גופא יש כמה אופנים בהפעולה שנעשית ע"י האכילה, ובבציר מככותבת לא מייתבא דעתא כלל. ועייג"כ בהערות כ"ק אדמו"ר שליט"א בספר המאמרים תש"ח ע' ק"י שכתב שם וז"ל: עפ"י האמור בפנים יש לבאר מ"ש ביומא (פ, ב) דבככותבת „מייתבא דעתא בציר מהכא לא מייתבא דעתא מיהו כולי עלמא טובא ועוג מלך הבשן פורתא", וק"ל עכ"ל. הרי מוכח מדבריו הק' שמפרש דברי הגמרא דבבציר מככותבת לא מייתבא דעתא כלל, וזה אינו מובן לכאורה, דכמו שבעוג מלך הבשן מייתבא דעתא פורתא בככותבת, כך הי' צ"ל לכאורה בשאר בנ"א אשר גם בפחות מככותבת יתיישב דעתם קצת, שהרי לכאורה בציר מככותבת בשאר בנ"א הוא כמו בככותבת בעוג מלך הבשן, ועל זה מבאר שם עפ"י האמור בהמאמר עיי"ש.

ועייג"כ במאירי (יומא פ"ח משנה ב) שכתב וז"ל: כל שאינו אוכל ככותבת אין דעתו מתיישבת כלל ואינו יוצא מכלל עינוי. ולהלן שם כתב „ששיעור זה (דככותבת) שוה לכל אדם אפילו לעוג מלך הבשן... אלא ששאר בני אדם דעתם מתיישב בה זמן רב ולעוג זמן מועט", עכ"ל.

הרי אנו רואים דאף שבפחות מכשיעור החסרון הוא בגוף הדבר, דדוקא ע"י שיעור שלם יצא מכלל עינוי אבל בפחות מכשיעור לא יצא מכלל עינוי כלל, מ"מ ס"ל לר"י דאסור מה"ת. וצריך לומר דאין זה דומה לעקירה בלא הנחה, לפי דבעקירה בלא הנחה הרי גם כשיעשה ב' עקירות לא יהי' מזה בשום אופן מציאות של מלאכה, לכן אי"ז נק' חצי שיעור כ"א חצי מלאכה ופטור. אבל בח"ש ביוה"כ הנה אף שהחסרון הוא לא רק בהשיעור כ"א בגוף הדבר, מ"מ הואיל וכשיתרבה השיעור יהי' מזה מציאות של העדר העינוי, לכן אי"ז חצי דבר כ"א חצי שיעור, והיינו דזה שהחצי דבר מותר הוא דוקא כאשר ע"י ריבוי השיעור לא יהי' מזה דבר שלם, אבל היכא כאשר החצי דבר הוא מצד החסרון בהשיעור וכשיהי' שיעור שלם יהי' מזה דבר שלם, אי"ז נק' חצי דבר ואסור.

ולפי"ז, גם בענין ח"ש במלאכת שבת, אף שמלאכת מחשבת אסרה תורה ובח"ש חסר בהמלאכה עצמה, מ"מ הואיל וכשיתרבה השיעור יהי' מזה מלאכת מחשבת אי"ז חצי מלאכה כ"א חצי שיעור ואסור.

והנה באבני נזר חלק או"ח (סימן קפ"ז וכן סימן ר"א) הביא ג"כ דעת הרשב"ם דח"ש לא חשיב מלאכת מחשבת. אך מ"מ דעתו אשר גם בפחות מכשיעור אסור מה"ת. אמנם באותם המלאכות שחושב במשנה את שיעורם וכמו תופר אורג וכותב כו', כתב בשם המגן אבות, דכאשר עושה אותם פחות מכשיעור לא הוה מלאכה כלל ומותר מה"ת.

והיינו דס"ל אשר השיעורים במלאכות אלו אינם שיעורים בעלמא כמו בכל שיעורי התורה, כ"א השיעור הוא גדר המלאכה ולכן בפחות מכשיעור לא הוה מלאכה כלל ומותר מה"ת.

ועפ"י משנ"ת, יש לבאר דינו של אדמו"ר הזקן גם לשיטת הפמ"ג, לפי שהגם שאות א' לא הוה מלאכה, מ"מ הואיל והחסרון בהמלאכה הוא מצד חסרון השיעור וכשיתרבה השיעור יהי' מלאכה, הוה זה כמו כל ח"ש שאסור מה"ת.

ולכאורה זה רק אם כתב אות כזו שבאם הי' כופלה חייב ואז שייך לומר דכשיתרבה השיעור יהי' מלאכה, אבל באות כזו שבאם הי' כופלה ג"כ פטור כגון אלפי"ן לשיטת הרמב"ם, ועיין ברמב"ם הלכות שבת פי"א ה"י ובמ"מ שם, ואינו חייב רק אם יכתוב אות הב' אות אחר, וא"כ אין שייך לומר דכשיתרבה השיעור יהי' מלאכה. וצ"ע.

ועיין בתוצאות חיים (סימן ח' הנ"ל) אם כותב אות א' אסור מן התורה ומביא תוספתא ביצה (פ"ד) דהכותב אות א' אינו אלא שבות אולם בתו"כ (פ"ז מ"ח) מוכח דאסור מן התורה (ועיין בשדה חמד קונטרס הכללים מערכת ח' כלל ב' וכלל ד' אם זה דרשא גמורה או אסמכתא בעלמא) ועיי"ש ג"כ שחוקר אח"כ היכא שלא הי' מלאכת מחשבת אם החסרון בהמלאכה עצמה והוי חצי מלאכה או דהחסרון בהחיוב והוי חצי חיוב ומלאכה שלימה עיי"ש.

ב) **ובכדי** לבאר דין זה, צריך לבאר תחלה סברת הפלוגתא דר"י ור"ל אי ח"ש אסור מה"ת אי מותר. דר"י ס"ל דח"ש אסור כיון דחזי לאצטרופי איסורא קאכיל. ור"ל אמר אכילה אמר רחמנא וליכא.

וביאור הסברא דחזי לאצטרופי יש לבאר בב' אופנים: א) הא דח"ש אסור מה"ת הוא לפי שכשיהי' אח"כ עוד ח"ש יבוא לחיוב, לכן גם עכשיו שלא בא עדיין לחיוב, מ"מ הואיל שעל ידו יכול לבוא לחיוב, אסור. ב) גם כאשר ע"י ח"ש זה לא יבוא אח"כ בשום אופן לחיוב, מ"מ הואיל ואם הי' עכשיו שיעור שלם הי' נתחייב, לכן אסור גם בח"ש.

וההפרש בין ב' האופנים הוא, דלאופן הא' ענין דחזי לאצטרופי הוא כעין טעם. והיינו דמאחר שמזה אפשר שיבוא לחיוב לכן יליף ר"י מתיבת כל חלב, דגם בפחות מכשיעור הנה כל שיכול לבוא לחיוב אסור. דאם לא הי' לנו פסוק על זה פשיטא שלא היינו מחדשים דבר כזה לאסור את דבר המותר בעצם משום שאפשר שיבוא לאיסור, וכמו"כ גם אם הי' לנו פסוק אלא שלא הי' לנו שום טעם לאסור היינו דורשים את הפסוק לענין אחר כמ"ש התוס' שם, אבל מאחר שיש לנו קצת טעם לאסור, לכן אמרינן שזהו כוונת הפסוק לאסור כל דבר שאפשר לבוא ממנו לידי חיוב. אמנם לאופן הב', ענין דחזי לאצטרופי הוא כעין ראי', והיינו דמאחר שאם הי' חצי שיעור זה עם עוד ח"ש הי' מתחייב, מוכח מזה קצת דגם בפחות מכשיעור יש בזה איזה קצת איסור, ולכן ילפינן מתי' כל לאסור גם ח"ש.

והנה הצל"ח (פסחים מד ע"א) ובנו"ב מהדו"ת חלק או"ח (סי' נג) כתב דבאוכל חמץ ח"ש ברגע האחרונה דפסח לא שייך סברת דחזי

לאצטרופי, ומטעם ח"ש הי' מותר, ולכן הוצרך הרמב"ם לכתוב טעם אחר עיי"ש. הרי מוכרח דס"ל כאופן הא'.

אולם הפמ"ג (בפתיחתו להל' בשר וחלב וביו"ד סימן ס"ה) מסתפק בדין זה, שהפמ"ג מסתפק שם אי אסור מה"ת ח"ש בבישול בשר בחלב, והוא לפי דשיעור כדי אכילת פרס שייך באכילה דוקא ולא בבישול, ולכן אם נאמר דחזי לאצטרופי הוא שיבוא לידי איסור כזית, הנה סברא זו שייך באכילה דוקא ולא בבישול, לפי שבבישול הנה גם אם יבשל עוד חצי זית לא יעבור על לאו. אבל אם נאמר שענין חזי לאצטרופי הוא לפי שראוי להצטרף עכשיו עם עוד חצי זית, אז שייך סברא זו גם בבשר בחלב.

ויש לומר דגם לאופן הא' בפמ"ג אשר בבשר בחלב לא שייך חזי לאצטרופי, אפשר שגם לפי"ז יהי' איסור בח"ש חמץ ברגע האחרונה של פסח. והוא לפי שבבב"ח הרי לא שייך בשום אופן שמח"ש יבוא לחיוב, משא"כ באכילת חמץ, שמצד עצם הענין דאכילת חמץ שייך שמח"ש יבוא לחיוב, וכל החסרון הוא רק לפי שהוא ברגע האחרונה, הנה באופן כזה אפשר ששייך סברא דחזי לאצטרופי, לפי שאין צריך שיהי' ראוי להצטרף בפועל ומספיק גם שיהי' ראוי להצטרף בכח, משא"כ בבשר בחלב אשר ח"ש אינו ראוי להצטרף גם בכח.

אמנם הפמ"ג עצמו, ודאי אשר לאופן הא' שלו, שלא אמרינן חזי לאצטרופי בבישול, כוונתו הוא שצריך שיהי' חזי לאצטרופי בפועל דוקא. שהרי דעת הפמ"ג הוא אשר טעם איסור הח"ש הוא משום סיג שלא יבוא לאיסור שלם, דזהו"ע דחזי לאצטרופי שהוא חשש שלא יצטרף ח"ש זה לעוד ח"ש ויבוא לאיסור לאו (וס"ל להפמ"ג שגם מה"ת יש איסור משום סיג) וטעם זה ס"ל לב' האופנים, וכל חקירתו הוא רק איך הוא אופן הסיג והחשש שבדבר, אם החשש הוא שמא ישכח ויאכל מעט מעט בכא"פ ויבוא לידי איסור או שהחשש הוא דאם נתיר לו לאכול ח"ש יאכל בב"א עם ח"ש אחר ויהי' שיעור שלם, וכמ"ש בפירוש טעם חקירתו ביו"ד סי' ס"ה לענין גה"נ. ולפי"ז הנה לפי אופן הא' שלו שהחשש הוא שמא ישכח ויאכל מעט מעט בכא"פ, לפי"ז פשוט הדבר שצריך שיהי' חזי לאצטרופי בפועל ולא בכח, ולפי"ז אין שייך לאסור ח"ש חמץ ברגע האחרונה של פסח.

אמנם עיקר סברתו אשר איסור הח"ש הוא מטעם גזירה וסיג, הנה בפשטות הענין כל איסורי התורה אינם משום סיג כ"א הם איסורים בעצם, ורק היכא שמצינו בפירוש שהוא מטעם סיג. ולפי"ז איסור ח"ש הוא איסור בעצם, אלא שגם כשאנו אומרים שהוא איסור בעצם, יש לבאר איסור זה בב' אופנים. אם האיסור שאסרה תורה הוא, דילפינן מתי' כל, דכל היכא שאפשר שיבוא הדבר לידי איסור אסרה התורה באיסור עצמי, או גם היכא שא"א שיבוא הדבר לידי איסור אח"כ, אבל מכיון שאם הי' מצטרף לזה עוד ח"ש עכשיו הי' איסור, ילפינן מתי' כל שהוא אסור.

ולפי"ז שייך שפיר לחלק בין ח"ש בבשר בחלב לח"ש חמץ ברגע האחרונה דפסח, דגם לאופן הא' י"ל דבחמץ אסור לפי דחזי לאצטרופי בכת.

ג) **והנה** בענין בל יראה נאמרו כמה טעמים מפני מה לא אמרינן בזה שיהי' אסור מה"ת גם בחצי שיעור, לפי הפוסקים שסוברים כן. ועיין בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ב ובקו"א ס"ק י"ז שם.

הפמ"ג (בפתיחה הכוללת לאו"ח ח"א אות יז) כתב לפי שכל ענין איסור בל יראה הוא כדי שלא יבוא לאכלו הואיל ורגיל בו בכל השנה וכמ"ש התשב"ץ, לכן לא אסרינן בזה ח"ש, לפי שגם איסור ח"ש הוא משום סיג כנ"ל, וסיג לסיג לא גזרה תורה.

השאגת ארי' (סימן פא) כתב הטעם לפי שלא שייך בזה הטעם דחזי לאצטרופי. דבענין אכילה הרי כשישלים לשיעור כא"פ יעבור על הלאו מצד הח"ש שאכל למפרע משא"כ באיסור בל יראה (דשם אין הצירוף דכא"פ), הרי גם כשיהי' אח"כ עוד חצי זית וישלים לאיסור שלם, מ"מ אינו עובר אלא על מכאן ולהבא ולא למפרע, ולכן לא שייך בזה חזי לאצטרופי, דענין חזי לאצטרופי הוא היכא שאפשר שמצד ח"ש זה יבוא אח"כ לאיסור גם על למפרע, משא"כ בבל יראה הרי לעולם לא יבוא לאיסור מצד ח"ש זה. ע"כ תוכן דבריו. ומזה נראה דס"ל כאופן הא' שענין חזי לאצטרופי הוא כל היכא שאפשר שיבוא ממנו לאיסור לאו. דאילו לאופן הב' שייך שפיר חזי לאצטרופי, שהרי אם הי' עכשיו עוד חצי זית הי' עובר על לאו.

בשו"ת חכם צבי (סימן פו) כתב הטעם לפי שכל איסור ח"ש הוא רק באיסורי אכילה, וז"ל: דשאני איסורי אכילה דאית לן קרא. והיינו שסובר דאיסורי ח"ש שילפינן מתי' כל חלב נאמר לאיסורי אכילה דוקא ולא לשאר איסורים.

ועוד טעם כתב שם, לפי שכשאוכל ח"ש אחשבי', וכן הוא בכל איסור שבא ע"י פעולה, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן בי' חזי לאצטרופי, עיי"ש. והגם דזה שמחשיבו אין מועיל שיהי' חייב משו"ז, מ"מ אמרינן דאחשבי' מועיל שיהי' אסור עכ"פ.

והנה הטעם דאחשבי' לכאורה הוא רק אם ח"ש הוא מקרא דכל, אבל אם האיסור משום דחזי לאצטרופי הרי אין הטעם משום דאחשבי', וא"כ מה הלשון שמסיים שם „כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן בי' חזי לאצטרופי", וצ"ע.

ויש נ"מ בין ב' הטעמים היכא דקנה חמץ. דלטעם הב' שהוא מצד דלא אחשבי' הנה בקנה חמץ שעשה פעולה י"ל שפיר שאחשבי', משא"כ לטעם הראשון לא אמרינן איסור ח"ש רק במידי דאכילה בלבד.

והנה רבינו הזקן בקו״א (סימן תמ״ב ס״ק יז) כתב וז״ל: „עיין בתשובת חכם צבי סי׳ פ״ו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה וב״י כמו שאסור לאכלו״. אך אינו מבורר בדברי רבינו לאיזה טעם נתכוון, אם לטעם הא׳ אם לטעם הב׳. ולכאורה הי׳ אפשר להוכיח שנתכוון לטעם הא׳, מזה שכתב שם בשו״ע בפנים הטעם שצריך לבער מד״ס גם פחות מכזית, וז״ל: „גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח ויש כאן איסור מה״ת שבכל איסורי מאכלות אפי׳ פחות מכזית אסור מה״ת שנאמר כל חלב וגו׳ כל לרבות חצי שיעור״, וי״ל שמרמז בזה הטעם מ״ש איסור אכילה מאיסור בל יראה, ועל זה מבאר דשאני איסורי מאכלות לפי שנאמר כל חלב גו׳. אך אא״ל כן, שהרי רבינו הזקן פוסק בשו״ע (סימן ש״מ סעיף ד׳) דכשכותב אות א׳ בשבת אסור מה״ת מטעם ח״ש, וכן בסעיף א׳ שם, הרי מפורש בדבריו דאיסור ח״ש אינו באיסור אכילה דוקא כ״א בכל האיסורים (ועיין ג״כ בהלכות גזילה וגניבה סעיף א׳). ובהכרח שנתכוון לטעם הב׳ של החכם צבי. ומ״ש „שבכל איסורי מאכלות.. שנאמר כל חלב גו׳״ י״ל כוונתו, לאו דוקא איסורי מאכלות כ״א כל הדומה לאיסורי מאכלות, והוא כל האיסורים שבאים ע״י פעולה דומיא דמאכלות, דמאחר אשר כל איסור ח״ש אנו למדים מאיסור מאכלות, לכן אמרינן שמרבים מזה כל הדומה להם, אבל לא איסורים שבמילא. אבל פשיטא דלאו דוקא מאכלות כ״א כל עניני פעולה. ואף שבפסוק נאמר האיסור גבי מאכלות, י״ל דמאחר שאין לנו טעם לחלק בין מידי דאכילה לשאר איסורים, לכן ילפינן כל מידי ממאכלות, וממעטינן ענינים שבדרך ממילא דוקא.

ועיין בשו״ת צ״צ (ח׳ יו״ד סימן ט״ז סעיף י׳) ובשער המילואים (שו״ת סימן ס״ג סעיף ו׳) דשם משמע דהכוונה הוא על טעם הא׳ של החכם צבי, דכתב שם „מיהו בתשובת ח״צ סי׳ פ״ו מבואר דחצי שיעור אינו אסור מדאורייתא אלא במאכלות אסורות משום דמריבוי׳ דכל חלב נפקא ולכן כ׳ דלענין בל יראה וב״י אין איסור על חצי שיעור כ״א מדרבנן כו׳ ע״ש והסכים עמו רבינו ז״ל בקו״א ססי׳ תמ״ב ועיי״ש ג״כ בענין ח״ש בפגימת הסכין ובשער המילואים מבאר יותר וז״ל הק׳:

„**תירץ** בריטב״א דהני אמוראי דבדקי בשמשא אינו אלא לכתחילה כו׳ וי״ל ממ״נ אם אין פגימה אוסרת פחות מחגירת צפורן ל״ל להדר כ״כ לכתחילה. אלא שי״ל משום דקיי״ל דחצי שיעור נמי אסור מן התורה כדאי׳ ברפ״ת דיומא, ואין לומר דשאני הכא דפחות מזה אינו קורע הסימני׳ וטריפות הפגימה משום נקיבת הסימ׳ היא כדאי׳ בגמ׳ די״ז כיון דכי נקוב טרפה כו׳ וא״כ לא שייך לאסור בח״ש דז״א דאשכחן כה״ג בנשבע שלא יאכל דאע״ג דלא נתכוין אלא לכזית וא״כ הי׳ הסברה דאין אסור כלל בח״ש אפ״ה פסק הרמב״ם דאסור מה״ת והסכים עמו הר״ן פ״ג דשבועות, והיינו משום דחזי לאצטרופי וה״נ חזוי׳ לאצטרופי לכדי חגירת הצפורן.

„וצ"ע שמא י"ל דלא שייך איסור בחצי שיעור אלא כשהשיעור הוא איסור ממש משא"כ הכא דהפגימה אינה האיסור אלא הכשר האיסור שהבהמה שתשחט בסכין זה הוא האיסור שמא אין שייך בהפגימה ענין חצי שיעור" עכ"ל והנה כמו ששיטתו לענין פגימת הסכין הגם שפחות מכשיעור אין קורע הסימנים, וממילא הוא לא רק חצי שיעור כ"א חסר בגוף הענין ומ"מ אמרינן חזי לאצטרופי כשיטת הרמב"ם בנשבע שלא יאכל הנה כמו"כ לענין מלאכת שבת אפי' היכא שחסר בגוף המלאכה עצמה מ"מ הואיל דכשיתרבה השיעור יהי' מלאכה אמרינן חזי לאצטרופי כנ"ל סעיף א' (ועיין בפמ"ג בפתיחה הכוללת להל' שבת ד"ה שוב ראיתי, לענין מעביר ד"א ברה"ר כל שהעביר פחות מד"א אין שם מלאכה עלי' כלל ולאו מידי עביד ולכן היתר גמור עיי"ש. ובספר בית יצחק ח' א"ח סי' י' מובא בשדי חמד קונטרס הכללים מערכת ח' כלל י"ג למ"ש הר"ן פ' כלל גדול דד' אמות חשוב כרשותו ויותר מד' אמות חשוב כמוציא מרשות לרשות. ומעתה בפחות מד' אמות ל"ה שום הוצאה כי הכל ברשות אחד וזה לכאו' דלא כהנ"ל וסוברים כהשיטות שחולקים על הרמב"ם בנשבע שלא יאכל ועיין במל"מ פ"ד מהל' שבועות ה"א מחלוקת הפוסקים בזה).

ואח"כ איתא שם בשו"ת הצ"צ „ומ"מ בדיעבד אין הבשר שנשחט בו אסור אף מדרבנן דלגבי הבשר לא שייך תו למימר חזי לאצטרופי דאף גם שיתהוה בהסכין פגימה עד שתחגור הצפורן לא יתוסף איסור בהבשר שכבר נשחט כשלא הי' בו כדי שתחגור, ול"ד לח"ש שנתערב שאוסר כשיעור כדאיתא בפג"ה דהתם שייך לומר דחזי לאצטרופי שתפול עוד ח"ש בתערובות", עיי"ש. משמע דשיטתו דחזי לאצטרופי הפי' הוא אח"כ כאופן הא' שנ"ל, ואם לא חזי לאצטרופי אח"כ מותר אפי' מדרבנן, וגם שיטתו דח"ש אסור גם ע"י תערובות, וכן משמע בשו"ע רבינו הזקן שם. ועיין בשדה חמד קונטרס הכללים מערכת ח' כלל ט"ו מחלוקת הפוסקים בזה.

ועיין בישועות יעקב (ח' או"ח סימן ש"א) שמביא ג"כ הטעם דאחשבי' שנ"ל דאף דאכילה הוא בכשיעור מ"מ הוא אחשבי' לאכילה בפחות מכשיעור ולכך מהני הא דחזי לאצטרופי ומסביר דדבר שדרכו לאכלו לפעמים מחשבתו מהני לעשותו אוכל ודבר שאין דרכו לאכלו כלל בשום אופן ובשום פעם לא מהני מחשבה לעשותו אוכל ודבר שדרך לאכלו לא בעי מחשבה ולכך מהני הך מילתא דחזי לאצטרופי וא"כ כיון דהוי אוכל ודרך לאוכלו כדי להצטרף א"כ מהני מחשבתו עיי"ש. ואפשר שמפורש כן טעם הב' של הח"צ הנ"ל.

ד) ובענין אם חצי שיעור דוקא ולא פחות מחצי שיעור עיין בפסקי דינים להצ"צ ח"א דף קמ"ט ע"ג „חצי שיעור שהוא בלבד מן התורה". ועיין בהשמטות בהערות לחלק ראשון חלק יו"ד מכ"ק אדמו"ר שליט"א שכותב ע"ז: „צ"ע, אבל יעויין כסף משנה לרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ז, מהר"ם חלאוה לפסחים מג. שו"ת אבני נזר חלק או"ח סי' שע"ו", עיי"ש.

ועיין בקו״א שו״ע אדמוה״ז (סימן ש״ב ס״ק א׳) שכתב שם וחצי שיעור אסור מן התורה אפי׳ משהו עיי״ש.

וכן בהל׳ גזילה וגניבה (סעיף א׳) אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה ומפורש אח״כ הטעם משום חצי שיעור עיי״ש.

ועיין ברמב״ם הל׳ גניבה פ״א ה״ב אסור לגנוב כל שהוא דין תורה ובמ״מ שם דין שוה פחות מפרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורין עיי״ש ולכאו׳ לפי״ז איך אפשר לומר דשיטת הרמב״ם דחצי שיעור דוקא אסור מה״ת לא פחות מחצי כמו שמתרץ האבני נזר ח׳ או״ח סימן שע״ו עיי״ש.

ועיין בכ״מ הל׳ חו״מ פ״א ה״ז על מה שאיתא בהרמב״ם שם והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות. ומפורש שם הכ״מ שלפי שבראש הבבא כתב האוכל מן החמץ כל שהוא אסור מן התורה ומשמע דאפילו אכילה כל שהוא מיעוט מן המיעוט שאין בו הנאה כלל אתא הכא לאשמועינן דנהי דאיסורא איכא אבל מכת מרדות ליכא עד שיהא דבר הראוי ליהנות ממנו גרונו קצת דהיינו דבר הראוי להקרא פחות מכזית אך קשה דמה גבול יש בין זה לזה ועוד דמנא לי׳ לפלוגי בהכי וצ״ע עיי״ש.

ועיין ברמב״ם מ״א פי״ד ה״ב שאיתא שם הל׳ ואם אכל כל שהוא פחות מכשיעור מכין אותו מכת מרדות וצ״ל לפי שיטת כ״מ הנ״ל, דהפי׳ הוא, כל שהוא שראוי להקרא פחות מכשיעור וצ״ע.

ה) **והנה** כ״ק אדמו״ר שליט״א מבאר הפלוגתא דר״י ור״ל בשיחת כ״ד טבת תשי״ב (השיחה לא הוגהה ע״י כ״ק אדמו״ר שליט״א ויש ממנה רק „הנחה״ מה שנרשם ע״י השומעים, והנני מעתיק כאן את לשון ההנחה) בנוגע לענינינו:

„**דר״י** ס״ל דחצי שיעור אסור מה״ת ור״ל ס״ל שמותר מה״ת. ואי׳ בגמרא שר״י ס״ל שאסור משום דחזי לאצטרופי. משמע מזה דר״ל ס״ל דמה דחזי לאצטרופי אין בזה כלום.

„**וביאור** פלוגתתם הוא ע״פ המבואר באחרונים (ובמיוחד מהגאון הרגצ׳ובי), דר״י ס״ל שהשיעור שאמרה תורה הוא רק שיעור בכמות, והיינו דבכדי שיהי׳ עליו חיוב הוא דוקא כאשר אוכל כדי שיעור, אבל גם אם הוא אוכל פחות מכשיעור, היא אותה הפעולה. ולכן ס״ל דחצי שיעור אסור מן התורה.

„—**ולכן** אין להקשות לדעת ר״י דס״ל דח״ש אסור מה״ת, מאיסור הוצאה בשבת שצריך להיות עקירה והנחה, ועקירה בלבד מותר, ולכאורה הרי זה חצי שיעור ואסור. אך לפי הנ״ל יובן בפשיטות, דמה שר״י ס״ל ח״ש אסור מה״ת הוא משום שעשה אותה הפעולה, וזהו מה שמבואר בגמ׳ דחזי לאצטרופי, והיינו דכיון דחזי לאצטרופי ה״ה אוכל כזית אלא שבפעולה זו דאכילת כזית פעל רק חצי׳, משא״כ אם עשה רק עקירה בלבד, אין זו הפעולה דהוצאה כלל. והוא כמו פרשה אחת דתפילין, דאין זה תפילין כלל —

„ור״ל ס״ל דאכילה כדי שיעור הו״ע של איכות, וכשאוכל פחות מכשיעור היא פעולה אחרת לגמרי, והיינו דאי״ז אשר פחות מכדי שיעור היא אותה הפעולה אלא שחסר השיעור כ״א אשר היא פעולה אחרת לגמרי, דאף שחזי לאצטרופי מ״מ כל שלא אכל כשיעור אין זה פעולה הזאת דאכילה, ובזה מובן הבי׳ דל׳ הש״ס בטעמי׳ דר״ל: אכילה אמר רחמנא וליכא (יומא עד, א) דלכאורה מאי קמ״ל. ולכן ס״ל דחצי שיעור מותר״. — עכ״ל השיחה בנוגע לענינינו.

הרי מבואר להדיא בהשיחה אשר: א) טעמו של ר״י אינו מטעם סיג כ״א איסור בעצם. ב) ענין דחזי לאצטרופי אין הכוונה מה שיצטרף אח״כ כ״א מה שראוי להצטרף עכשיו, שהרי בדברי רבינו מבואר להדיא שענין דחזי לאצטרופי הוא רק ראי׳ אשר גם ח״ש היא אותה האיכות כמו שיעור שלם, וא״כ הרי אין נפקותא בדבר אם ראוי להצטרף אח״כ אם לאו, ומכיון שראוי להצטרף עכשיו הרי זו הוכחה שהיא אותה האיכות.

ו) והנה להלן שם בהשיחה מביא דברי הירושלמי (פ״ו דתרומות) שמודה ר״ל ביו״כ שהוא אסור. ומביא שם בשם יש מפרשים (ועיין בגליון הש״ס בירושלמי שמפרש כן) דגם הבבלי ס״ל כהירושלמי, ומה שאיתמר הפלוגתא דר״י ור״ל בבבלי בענין אכילת יו״כ, הוא דוקא כשאוכל פחות מכזית שאינו שיעור לשום דבר, אבל באוכל כזית יודה גם ר״ל דאסור.

והטעם על זה מבאר בהשיחה וז״ל: „דמה דאומר ר״ל ח״ש מותר הוא לפי שח״ש אי״ז פעולת אכילה כלל כנ״ל. והיינו שאין זה שחסר בהכמות של השיעור כ״א שח״ש אין זה פעולת אכילה כלל (ולכן מודה ר״ל באוכל ח״ש ודעתו להשלים, היינו שדעתו לאכול שיעור שלם אלא שבפועל אכל רק ח״ש, מודה שיש בזה איסור דאורייתא, והטעם הוא, דמכיון שדעתו להשלים הרי זה פעולת אכילה שהרי הוא אוכל כזית אלא דבפעולה זו דאכילת כזית אכל רק חצי כזית, ולכן אסור מה״ת כיון דאין חסר בהאיכות רק בהכמות, ור״ל לא פליג על ר״י כ״א דוקא באין דעתו להשלים, שאז חסר בהאיכות, דכיון שאוכל חצי כזית אי״ז פעולת אכילה כלל) דכ״ז הוא דוקא כאשר אוכל חצי כזית שאינו שיעור לשום דבר בעולם. אבל כשאוכל כזית שלם, הנה אף שלענין אכילת יו״כ הוא ח״ש, מ״מ כיון שגם אכילת ח״ש הוא פעולת אכילה, וראי׳ על זה שהיא פעולת אכילה מה דחייב על זה באכילת חלב וכדומה, אז גם ר״ל מודה שאסור כיון שהיא פעולת אכילה. ומה שצריך להשיעור דככותבת הוא רק לענין של כמות, שדוקא כשאוכל כמות כזו אז חל עליו החיוב״.

ולהלן שם בהשיחה מבאר „שמשו״ע אדמו״ר הזקן משמע דלא נקטינן כהירושלמי, דבענין אכילת חולה ביו״כ שאוכל פחות מכשיעור היינו פחות מככותבת, אינו מביא שום הידור שיאכל פחות מכזית, ולפי שיט׳ הירושלמי יש הידור בזה, שהרי כשאוכל כזית ס״ל לר״ל שיש איסור בזה (להירושלמי) וכשאוכל פחות מכזית ס״ל לר״ל שמותר, ומדלא הביא רבינו

הידור זה שיאכל פחות מכזית, ש״מ שאין שום נפקותא בזה. דלר״י גם פחות מכזית אסור ולר״ל גם כזית מותר.

(ונראה הכוונה בזה, דהגם אשר ההפרש בין כזית לפחות מכזית הוא רק אליבא דר״ל, וההלכה היא כר״י, מ״מ מאחר שאליבא דר״ל יש נ״מ לדינא, הי׳ צריך להדר בזה).

„וצ״ל שרבינו הזקן הוציא זה מהא דהבבלי מביא פלוגתת ר״י ור״ל לענין אכילת יו״כ, משמע מזה שפליג על הירושלמי. ודוחק לומר דמיירי כשאוכל פחות מכזית דוקא, דמלשון הגמרא דנקט ח״ש, משמע הכוונה ח״ש לענין אכילת יו״כ, ואין נ״מ אם הוא שיעור שלם לענין אחר.

„והסברא בזה הוא, דאף שאכילת כזית הוא פעולת אכילה לענין אכילת חלב וכדומה, מ״מ לענין יו״כ אי״ז הפעולה דאכילה שהיא אסורה ביו״כ, דלענין יו״כ הפעולה דאכילה היא אכילה ככותבת, ושיעור פחות מככותבת אי״ז הפעולה דאכילה שאסרה תורה ביו״כ. וביותר שביוהכ״פ הרי לא כתיב אכילה כ״א עינוי. אלא שסתם עינוי הוא מניעת אכו״ש (שו״ע אדה״ז ר״ס תרי״ב). והוי זה לר״ל פעולה אחרת לגמרי שהיא מותרת, כמו עקירה לבד שאי״ז הוצאה אליבא דכו״ע". עכ״ל השיחה.

ויש להעיר משו״ת הצ״צ או״ח (סימן לו) שהקשה שם השואל על דעת הרמב״ם דס״ל שמה״ת מחויבים בשבת לאכול כזית פת כמו בלילה ראשונה דפסח, א״כ לר״ל דס״ל ח״ש מותר מה״ת, א״כ כשחל יו״כ בשבת יהיו מחויבים לאכול כזית פת ביו״כ דהא שיעור אכילת יו״כ היא בככותבת שהוא גדול מכזית, ועיין מה שתירץ שם. ולכאורה, הרי הי׳ יכול לתרץ בפשטות דגם ר״ל מודה ביו״כ שאסור מה״ת לאכול כזית כדאי׳ בירושלמי, אמנם לפי המבואר בהשיחה אשר מדברי אדמו״ר הזקן מוכח שהבבלי חולק על הירושלמי וס״ל דר״ל מתיר גם ביו״כ, עפי״ז מובן למה לא תירץ כן.

גם יש להעיר בשיטת הירושלמי, אשר באוכל כזית יודה ר״ל לר״י משום שהשיעור דככותבת היא שיעור בכמות, ובמילא שייך הסברא דחזי לאצטרופי, דכ״ז הוא אם טעם האיסור דח״ש הוא מצד הסברא, אבל אם טעם האיסור הוא לפי דילפינן מהריבוי דכל חלב (ועיין בתוס׳ שם דהסברא מגלה לנו לדרוש את הפסוק) א״כ לר״ל שאינו דורש את הפסוק דכל חלב שהרי ס״ל בחלב דח״ש מותר, א״כ מנ״ל לאסור ח״ש ביו״כ.

ז) ואחרי שביארנו סברות הפלוגתא דר״י ור״ל נחזור לענינינו — לענין חצי שיעור במלאכת שבת, שחידש בקונ׳ תוצאות חיים, דעפ״י דברי הרשב״ם שהשיעורין בשבת הוא מצד מלאכת מחשבת, עפי״ז ח״ש במלאכת שבת הוא חצי מלאכה ומותר מה״ת. והוכחנו לעיל מענין אכילת יו״כ, דכל שהחצי מלאכה הוא מצד מיעוט השיעור וכשיתרבה השיעור יהי׳ מלאכה שלימה, אז אין לזה דין של חצי מלאכה כ״א דין של ח״ש ואסור.

ועפ"י כל הנ"ל צריך לעיין בזה, דבשלמא לשיטת הצל"ח והשאגת ארי' שמפרשים דענין דחזי לאצטרופי הוא לפי שעל ידי ח"ש זה יכול לבוא לאיסור לאו, אז אפשר לבאר בפשיטות גם בנדו"ד אשר מצד מיעוט השיעור חסר גם בהמלאכה עצמה, מ"מ הואיל וכשיתרבה השיעור יבוא לידי חיוב, לכן אסרינן, שהרי העיקר הוא שמח"ש זה יבוא לידי חיוב. אבל לפי הנ"ל שענין דחזי לאצטרופי הוא רק הוכחה אשר היא אותה האיכות, עפי"ז צ"ע, דאיך אפשר לומר בנדו"ד שהיא אותה האיכות, דמאחר שהיא חצי מלאכה איך אפשר לומר שהיא אותה האיכות.

ומוכרח ליישב, דאף שבפועל היא איכות אחרת, מ"מ הואיל אשר חסרון האיכות אינו מצד עצמה ורק מצד חסרון הכמות, וכשיתרבה הכמות יהי' גם האיכות, לזאת גם בנדון זה ילפינן מתי' כל שאסור מה"ת.

ח) **אמנם** עדיין יוקשה, עפ"י דברי הכפות תמרים שמבאר שם בהסוגיא, דאף שניתנו שיעורין לכל דבר הלכה למשה מסיני, הנה השיעורין רק לעונש ניתנו ולא לאיסור. אלא שאם לא הי' לנו הריבוי דתי' כל הוה אמרינן שהשיעורין הם גם לענין איסור, ואחרי שיש לנו הריבוי דכל, זה מגלה לנו שהשיעורין רק לעונש ניתנו ולא לאיסור. והיינו שמפרש אשר כוונת הפסוק כל חלב לא תאכלו הוא גם על משהו, אלא מצד השיעורין שניתנו הי' אפשר לטעות ולומר אשר כוונת הפסוק וכל חלב לא תאכלו הוא על השיעור דוקא, על זה מגלה לנו תי' כל אשר השיעורין ניתנו לעונש והפסוק כל חלב לא תאכלו הוא גם על משהו. (ועיין ג"כ במשנה למלך פ"א מהלכות חמץ ומצה הל' ז'). ולפי"ז יוקשה, דבענין אכילת יו"כ שאמרה תורה ועניתם את נפשותיכם, הרי גם אחרי שיש לנו הדרשא דכל, א"א לומר שדרשא זו יגלה לנו שכוונת הפסוק דועניתם קאי גם על משהו, שהרי פחות מככותבת אינו העדר העינוי כלל.

ומוכרח לומר באופן אחר. והוא אשר הדרשא דכל אין הכוונה שהיא מגלה את הפירוש דכל חלב לא תאכלו, כ"א שהוא דין חדש. והיינו שהאיסור שבפסוק כל חלב לא תאכלו הוא רק על השיעור, ומתיבת כל אנו לומדים עוד דין, דגם פחות מכשיעור שאינו אסור מטעם הפסוק כל חלב לא תאכלו, מ"מ אסרינן מהדרשא דכל. וכ"מ בתשובת הרשב"א, תשובה תל"ט, וז"ל:

שאלת עוד מאי זה טעם חצי שיעור אסור מן התורה ואין בו מלקות שכיון שאסור כבר הוזהרנו על אכילתו.

תשובה. אין לוקין עליו משום דעיקר קרא אכילה כתיבא בי' (דברים י"ד) לא תאכלו כל נבלה, כל חלב וכל דם לא תאכלו, ואין אכילה פחות מכזית, ומכל מקום מכיון דכתב כל ולא כתב נבילה לא, תאכלו, חלב ודם לא תאכלו, אשמעינן קרא דאפילו ליכא שיעור אכילה לא תאכלו, ואחר שריבה מיעט, ומאי רבי רבי לאסור, ומאי מיעט מיעט מלקות ויש לנו כזה בטעמו ולא ממשו, עכ"ל.

ולפי"ז יתיישב גם באכילת יו"כ ובמלאכת שבת, דאף אשר ח"ש אינו בכלל ועניתם ובכלל מלאכה, מ"מ י"ל שפיר שמרבינן מתי' כל לכל ח"ש שאסור מה"ת.

ט) **והנה** בענין צירוף ב' ח"ש מצינו במס' שבת (דף פ' לענין מלאכת הוצאה ודף ק"ה לענין מלאכת כתיבה) דבעושה ח"ש ואח"כ עושה עוד ח"ש מצטרפין. ומדין זה, הביא ראי' בספר נפש חי' (חיו"ד סי"ב) בשם חותנו הג' ר"י מקוטנא, לכל האיסורין, וכמו בישול בב"ח, דכשבישל ח"ש ואח"כ בישל עוד ח"ש מצטרפין אם הח"ש הראשון הוא עדיין בעין. ודלא כהפמ"ג שכתב בפתיחתו להל' בב"ח (והובא לעיל סעיף ב') אשר ענין הצירוף שייך באכילה דוקא מצד השיעור דכא"פ ולא בבישול.

וצריך לומר דס"ל להפמ"ג אשר איסור מלאכת שבת שונה הוא משארי האיסורים, דבשארי איסורים אין שייך צירוף כ"א באכילה דוקא, ובמלאכות שבת שייך צירוף.

וגדולה מזה מצינו בדבריו שכתב (בפתיחה הכוללת להל' שבת והובא דבריו לעיל סעיף א') שאפשר אשר גם כשח"ש שעשה קודם כבר אבוד מהעולם מ"מ יהי' שייך ג"כ צירוף. ומה שמצינו בגמ' לענין הוצאה שצריך שיהי' ח"ש הראשון קיים, כתב על זה, דמהוצאה אין ראי' לפי שהיא מלאכה גרועה.

— **וסברא** זו צע"ק, שההפרש בין מלאכת הוצאה לשארי מלאכות הוא רק בענין גוף המלאכה, אבל בענין צירוף ב' ח"ש, הנה אם נאמר אשר בכל המלאכות מצטרף ב' ח"ש גם כשאינם בעין, הרי גם בהוצאה (אחרי שאנו יודעים שהיא מלאכה) צ"ל כן —

וצ"ל טעמו של הפמ"ג, מהו ההפרש בין מלאכות שבת לכל האיסורים דבכל האיסורים אין מצטרף ב' ח"ש (כ"א באכילה דוקא) ובמלאכות שבת מצטרפים, עד שמסתפק אשר גם כשאינם בעין מצטרפים ג"כ. וצ"ל דס"ל להפמ"ג אשר הזמן דשבת מצרפם.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שזה תלוי בחקירת הגאון מראגאטשאוו בענין הזמן דשבת אם הוא גדר נקודה או גדר מצורף. זאת אומרת, אם כל משך המעל"ע דשבת הוא „נקודה" אחת הנמשכת מתחילת כניסת השבת עד זמן יציאת השבת, או שכל רגע ורגע היא נקודה בפ"ע, והמעל"ע דשבת הוא „מצורף" מכל הנקודות. ודעת הגאון מראגאטשאוו הוא דשבת הוא גדר מצורף.

ועיין צ"פ השמטות לערכין ע' 112, ובמה"ת ח"א ע' 54 ובתשובות ח"ב (דווינסק תש"א) ע' יב. ובמכתב הראגאטשאווי שבהקדמת שו"ת בני ציון.

אמנם כ"ק אדמו"ר שליט"א מבאר בשיחת שמח"ת תשח"י (השיחה לא הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א ויש ממנה רק „הנחה" מה שנרשם ע"י השומעים, והנני מעתיק כאן את לשון ההנחה) אשר הזמן דשבת הוא נקודה,

וז"ל „כל המשך כ"ד שעות של המעל"ע דשבת, וגם הזמן דתוספות שבת, הם נקודה אחת".

„וראי' על זה מדברי המכילתא (תשא פרשה א) שלומד מפסוק שגם מי שחילל שבת, יכול אשר שבת זו כבר נתחללה אצלו ואין צריך יותר לשומרה, על זה ילפינן מפסוק מיוחד שצריך לשמור את השבת. ולכאורה, למה צריך להלימוד, ומהיכי תיתא לומר שהשבת נתחללה כבר? דסברא כזו מצינו רק בנזיר דכיון שחילל נתחללה כבר כל הנזירות, אבל מהכ"ת לומר כן בשבת?"

„ומזה ראי' אשר כל הרגעים דשבת הם נקודה אחת. דאם נאמר אשר הם נקודות נפרדות אז בודאי לא הי' מקום בשכל לומר דמאחר שנתחללה נקודה אחת נעשה חילול גם בשאר נקודות, אלא ודאי אשר הם נקודה אחת, ובמילא הי' אפשר לומר דמכיון שחילל כבר נתחלל כל השבת, לכן צריך ללימוד מיוחד שמ"מ צריך לשמור את השבת". עכ"ל השיחה.

ועפי"ז אפשר לבאר טעם ההפרש דמלאכות שבת לשארי האיסורים, לפי שמכיון שכל הרגעים דשבת הם נקודה אחת, לכן כשעשה מלאכה בשחרית ואח"כ בין הערבים, מצטרפים לפי ששניהם הם בנקודה אחת.

אמנם, עדיין אין זה מספיק אם נאמר שגם בב' שבתות מצטרפים ב' ח"ש (בכריתות ט"ז: ועיין בנו"ב מהדו"ת סי' נ"ג) ובב' שבתות א"א לומר שהם נקודה אחת שהימים שבינתיים מחלקים, ולכן צריך לומר שאין זה תלוי בחקירה הנ"ל אם הוא גדר נקודה או גדר מצורף, אלא צריך לומר, אשר דברים התלויים בזמן הנה גם כאשר הם ב' נקודות נפרדות, מ"מ עצם ענין הזמן מצרפם, לפי שיטת הפמ"ג, ולפי"ז יהי' מוכרח לומר דבענין אכילה כגון חמץ בפסח, הלל"מ שצ"ל כזית בכדי אכילת פרס, הגם שהזמן מצרפם. וצ"ע בזה אם אין סתירה לזה משאר ענינים התלויים בזמן.

ועיין בנפש חי' (סי' הנ"ל), שמחלק בין איסור הוצאה דשבת להאיסור דבישול בשר בחלב, וז"ל, האיסור דשבת הוא מה שהוציא דבר החשוב וראוי לאיזה דבר ובעינן מלאכת מחשבת, ומש"ה כל שנשאר עדיין החצי הראשון, ומצטרף החצי השני עמו וראוי למלאכתו, הוי הוצאה חשובה דבר הראוי למלאכתו... וכל שכבר נאכל החצי זית הראשון אינו חייב על החצי זית השני דאינו ראוי למלאכה, אבל כאן במבשל בב"ח לא הוי האיסור מה שיהי' אח"כ מבושל בב"ח, שיהי' מונח כאן התבשיל ומלאכת מחשבת א"צ רק בשבת, ומה לי אם מונח החצי זית הראשון או לא, ואם באנו לחייב ע"י צירוף יהי' חייב אף כשאינו מונח עוד החצי זית הראשון, וזה ודאי דבר שאינו מסתבר שיצטרף לעולם אף אם יבשל עתה חצי זית ולאחר כמה שנים חצי זית, עכ"ד. והיינו שסובר שאם האיסור הוא תלוי בהתוצאה, שאם יהי' אח"כ התוצאה אזי הוי איסור, ובא"ל אין כאן איסור, הנה באופן כזה אמרינן שהתוצאה מחברת ומצרפת את הפעולות, כיון שמבין ב' הפעולות ביחד

נעשה התוצאה, אבל אם האיסור אינו תלוי כלל בהתוצאה, ורק הפעולה בלבד היא האיסור, והתוצאה אינה נוגעת כלל להאיסור, אזי אין כאן שום דבר שיצרף את הפעולות, וכל פעולה הוי דבר בפ"ע, ואין כאן שום שייכות בין פעולה אחת לחברתה, ולכן אינן מצטרפות, ודוק.

ועיין בקונטרס תוצאות חיים (סימן י') שמביא שם יד רמה ב"ב נ"ה: דכיון דחד העלמה הוא העלמה מצרפתן והו"ל כמה דאפקינהו לתרוייהו בב"א וחייב. ומביא שם ג"כ ספיקו של הפמ"ג אם צריך להיות ח"ש הראשון קיים בשעת עשיית ח"ש השני, ומלשון הרמ"ה שמביא שם מוכיח שצ"ל קיים. ובמגן אבות ע"ד ד"ה רש"י איתא שם ג"כ דמצרפינן גם לגבי מלאכה כ"ז שהוא בהעלם א' עיי"ש.

י) **בשיחת** י"ג תמוז תשי"ט נתבאר ג"כ החקירה אם שבת הוא נקודה או מצורף והובא ג"כ המכילתא ונתבאר אשר אם לא הי' לימוד מהפסוק היינו חושבים שהוא גדר נקודה ועל זה מגלה לנו הפסוק שהוא גדר מצורף.

על השאלה איך זה מתאים עם פי' המכילתא שנת' בשמח"ת תשח"י (מובא לעיל סעיף ט) מענת כ"ק אדמו"ר שליט"א וזלה"ק:

בהמכילתא (תשא) יל"פ בב' אופנים:

א) **שהכתוב** מלמדנו שהשבת מצורף ודלא כהקס"ד.

ב) **שהכתוב** מלמדנו שאע"פ שהשבת נקודה, בכ"ז יש חילול אחר חילול כיון שנאמר מחללי' ל' רבים.

להעיר שספי' המל' (שבת) — מורה עלי': אות י' (כלפי מעלה — נקודה) ואות ה' (שטח המקבל).